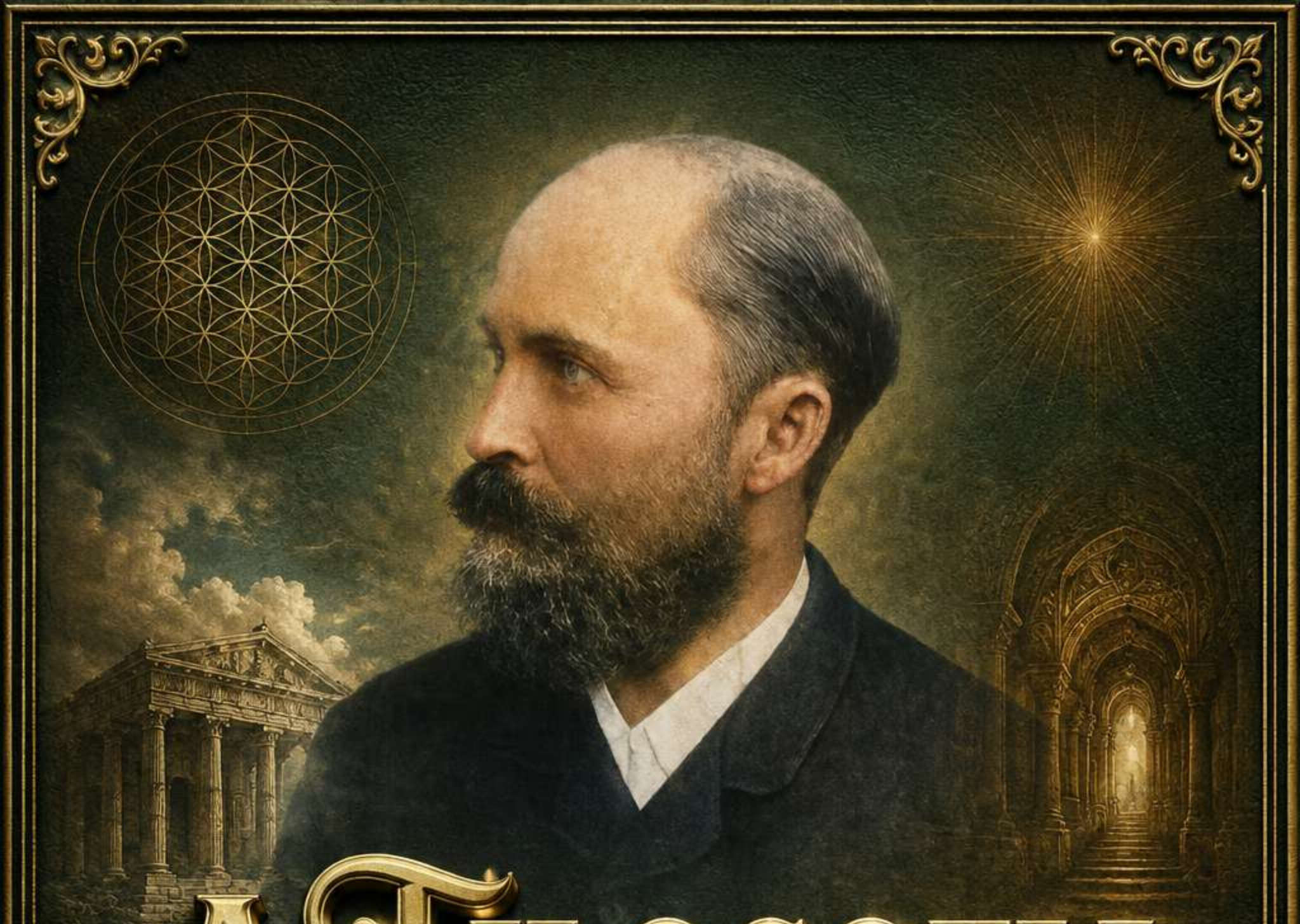

A Filosofia do Misticismo

CARL DU PREL

TRADUÇÃO: AMADEU ANTÓNIO

A FILOSOFIA DO MISTICISMO

CARL DU PREL

Doutor em Filosofia
Traduzido do alemão
POR
C. C. MASSEY, 1889

EM DOIS VOLUMES

VOL. I

Esta tradução é dedicada

À HONRADA MEMÓRIA
DE
MRS. ANNA KINGSFORD, M.D.,
A CUJO PEDIDO FOI EMPREENDIDA

ÍNDICE DO VOL. I

I. INTRODUÇÃO.—A CIÊNCIA: A SUA CAPACIDADE DE DESENVOLVIMENTO
II. DA IMPORTÂNCIA CIENTÍFICA DO SONHO
O Lado Positivo da Vida do Sono
O Sonho Confuso
A Relação do Sono com o Sonambulismo
A Aplicação Metafísica do Sonho
III. O SONHO COMO DRAMATURGO
A Medida Transcendental do Tempo
A Divisão Dramática do Ego no Sonho
(a) O Corpo
(b) A Mente
(c) O Enigma Humano
IV. SONAMBULISMO
Sonambulismo Natural
Sonambulismo Artificial
V. O SONHO COMO MÉDICO:
Imagens do Sonho como Representação Simbólica de Estados Corporais

Diagnóstico no Sono Sonambúlico: a) Inspeção Própria
(b) O Diagnóstico das Doenças dos outros por Sonâmbulos
O Instinto Curativo no Sonho
As Prescrições de Saúde dos Sonâmbulos
VOLUME II
VI. A MEMÓRIA
1. O problema da memória
2. A memória orgânica e cerebral
3. A memória transcendental
4. A memória no sonho
5. A memória no sonambulismo
6. A reminiscência e a pré-existência da alma
7. O esquecimento e a conservação das impressões
8. A memória como prova de um sujeito transcendental

VII. A DOUTRINA MONISTA DA ALMA
1. O erro fundamental da ciência materialista
2. O princípio organizador da natureza
3. A alma segundo Aristóteles
4. O corpo astral
5. Os sentimentos de integridade do eu
6. O duplo (Doppelgänger)
7. Causas ocasionais da aparição do duplo
8. Causas psíquicas da aparição do duplo
9. A atividade do duplo
10. Solidariedade entre o fantasma e o corpo
11. *Mayavi-Rupa* (corpo ilusório, segundo a terminologia oriental)
12. A morte
13. O estado pós-mortem
14. A imortalidade e a evolução da alma

PREFÁCIO DO TRADUTOR

A obra de que agora se oferece a seguinte tradução ao público inglês foi publicada em Leipsic há três ou quatro anos. Na Alemanha foi amplamente notada e, entre outros reconhecimentos da sua importância, pode mencionar-se o facto de Edward von Hartmann ter dedicado uma grande parte de um dos seus tratados mais recentes —

Moderne Probleme — a um exame da mesma. O autor, Barão Carl du Prel, Doutor em Filosofia, já era conhecido por obras anteriores de caráter especulativo, especialmente marcadas por uma tentativa de apreciar o significado da doutrina da Evolução, a partir de um ponto de vista até então não representado no tratamento dominante do assunto. Qualificado por uma formação filosófica, nem sempre encontrada em combinação com estudos científicos, du Prel aventurou-se na sugestão e discussão de problemas para os quais essa combinação é eminentemente necessária. A lista das suas obras publicadas encontra-se numa página exterior; *Die Monistische Seelenlehre* e *Die Mystik der alten Griechen* surgiram desde a publicação da obra aqui traduzida, *Die Philosophie der Mystik*.

A influência das filosofias de Kant, Schopenhauer e E. von Hartmann é especialmente observável nas especulações deste autor. Era necessário que a doutrina da alma (no sentido de um Sujeito superorgânico) passasse pelo solvente desses sistemas, para que pudesse ser liberta de um dualismo que nem a ciência nem a filosofia suportariam permanentemente. Se neste processo — especialmente no seu desenvolvimento pós-kantiano — a própria doutrina parecia inteiramente perdida, tal foi consequência da pressuposição de que não existiam dados para o suporte empírico de uma conceção reformada. Por trás dos fenómenos da consciência, tanto objetivos como subjetivos — assim, por trás da própria consciência — deve certamente colocar-se a realidade última ou ser de que a consciência oferece apenas um reflexo ou representação.

Esse ser inescrutável é, por isso, denominado "o Inconsciente". Mas surge agora a questão de saber se este "Inconsciente" se encontra imediatamente por trás da nossa consciência fisicamente condicionada, ou se pode ser recuado indefinidamente, de modo a que haja espaço para uma raiz de individualidade consciente, apenas relativamente inconsciente para o organismo dos sentidos. Du Prel encontra uma resposta para esta questão no reconhecimento e no significado do que é agora conhecido como o "limiar de sensibilidade" psicofísico, e na sua mobilidade ou deslocamento ocasional.

Felizmente, já não é necessário lutar contra o ceticismo pelo caráter genuíno da consciência sonambúlica (ou Hipnótica),

espontânea ou induzida. Mesmo que o relatório unânime, após profunda investigação, feito pela Comissão da Academia de Medicina de Paris em 1831, ainda continue a ser ignorado, investigações científicas recentes, especialmente em França, colocaram o facto geral além da possibilidade de disputa; pelo menos, em qualquer meio bem informado. Mas du Prel é o primeiro, creio eu, que demonstrou, por análise e comparação sistemáticas, que o sonambulismo e estados congéneres não são essencialmente anormais ou mórbidos, mas são, na verdade, uma mera exaltação do sono ordinário, e que as faculdades evidenciadas nesses estados se manifestam também incipientemente no sonho, e são até indicadas, embora de forma ainda mais indefinida, na vida de vigília. A importância de estabelecer o facto desta continuidade na nossa natureza psíquica será aparente para todo o leitor atento da seguinte obra.

Pois, longe de reduzir os fenómenos avançados do sonambulismo, no que respeita ao seu significado psicológico, ao nível das ilusões que são a mera forma dramática do sonho, toda a vida do sonho — emergindo por vezes até na vigília aparente — é resgatada da sua presumida falta de valor para fins científicos e filosóficos. Mas é ao mesmo tempo resgatado da interpretação incorreta, grosseira ou tradicional, na qual a "superstição" realmente consiste, um vasto campo de factos ao qual o racionalismo moderno, por falta de explicação, aplicou impaciente e precipitadamente esse termo.

Pode não ser supérfluo dirigir a atenção do leitor, desde o início, para a diferença essencial entre o dualismo da consciência como concebido pelo autor — a divisão de duas "pessoas" num "Sujeito" — e a ideia tradicional e popular do dualismo da alma e do corpo. Isto é, noutras palavras, o dualismo da Matéria e do Espírito, da Natureza e do Sobrenatural. É aqui que a Ciência, ou melhor, o pensamento científico, rompeu com a Religião, ou procuraria, com Herbert Spencer, identificar a esfera desta última com o estéril postulado de um Incognoscível último. Este dualismo reaparece, noutra forma, como o da matéria e da força, recebendo uma solução idealista na conceção de Schopenhauer de toda a força como a Vontade por trás da consciência e das suas *Vorstellungen* — o mundo fenoménico. Os

físicos já atingiram uma conceção monista da matéria e da força; ou, pelo menos, concorda-se que, embora distinguíveis como conceitos, estes fatores não são por isso naturalmente separáveis. E tornou-se evidente que a força na sua manifestação superior, como vitalidade, já não pode ser suposta divorciada do seu material ou meio, nem a consciência pode ser considerada potencialmente isenta de qualquer tipo de suporte ou expressão orgânica. Esta, com efeito, é uma conclusão há muito antecipada em antigas especulações* sobre corpos psíquicos.

[* Ver *Intellectual System* de Cudworth, para uma recolha de opiniões sobre este assunto.]

Que nos tempos modernos esta conclusão tenha tendido para o materialismo, ou para aquelas formas de panteísmo que negam a sobrevivência individual, é incontestável, embora com o reconhecimento filosófico pela ciência da proposição inversa, de que o mundo é objetivamente um fenómeno da consciência,†

[† *Lay Sermons* de Huxley, xiv. Sobre o *Discurso* de Descartes, etc.]

seja estranho que a probabilidade de outros modos de fenómenos, portanto de outros mundos sensíveis além do nosso, que devem ser para nós supersensíveis, embora não sobrenaturais, tenha sido tão pouco considerada.‡

[‡ *The Unseen Universe* de Balfour Stewart e Tait é a especulação inglesa mais conhecida nesta direção.]

A ausência no ensino cristão de qualquer coisa que possa ser chamada de psicologia (tal como ocupa um lugar tão proeminente em alguns sistemas orientais de filosofia religiosa) deixou a crença ocidental na imortalidade sem qualquer conceção mais definida do que sobrevive no homem do que a de uma substância ou princípio espiritual, com o qual se identifica o ser que se supõe ser já conhecido na consciência.

A ideia neoplatónica de que a alma é apenas parcialmente conhecida na consciência fisicamente condicionada — afirmando assim uma individualidade transcendente —, embora não sem algum

patrocínio patrístico, não era facilmente inteligível, e há muito que caiu em desuso, visto não dever ser confundida com a doutrina da tricotomia do homem, que distingue a alma do espírito. Na crença cristã, a alma é totalmente introduzida numa forma heterogénea, o corpo. Esse era um dualismo que não podia sobreviver por muito tempo às tendências científicas do pensamento; e como é, no Ocidente, a única forma tradicional de crença na imortalidade individual, essa crença tem vindo a decair há muito tempo com o aumento da atividade intelectual entre o povo.

O dualismo da consciência, por outro lado — a descoberta de uma inteligência que emerge em clareza e poder precisamente em proporção ao cessar das funções orgânicas com as quais a consciência da vida de vigília está associada —, não traz consigo nenhuma consequência inconsistente com a conceção monista da natureza. Mas não resolveria por si só o dualismo da alma e do corpo, sem a evidência que esta inteligência transcendente fornece de uma outra função com ela relacionada. O Sujeito, que inclui as duas metades da nossa consciência divididas pelo móvel "limiar de sensibilidade", mostra ser um princípio organizador tanto quanto pensante. Os factos que apontam para esta conclusão, apresentados na seguinte obra, de modo algum esgotam a evidência a seu favor. A história das invenções mostra que o génio da descoberta tem seguido de forma não consciente as construções orgânicas da natureza, cujo princípio está inferencialmente em nós mesmos. Os numerosos exemplos desta analogia, mostrando também a antecedência da invenção humana em relação ao conhecimento da construção natural — negando assim a derivação da primeira a partir desse conhecimento —, são exibidos de forma impressionante numa obra alemã recente;*

[* E. Kapp: *Philosophie der Technik*.]

e outro autor alemão professa provar que a própria lei da proporção — a da "secção áurea"† —

[† Euclides: Livro II., Prop. 11.]

prevalece do mesmo modo nos reinos orgânico e inorgânico da natureza, e nas produções da arte humana, na arquitetura, na música, na poesia e na pintura.‡

[‡ Zeising: *Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers — Das Normalverhältniss der chemischen Proportionen*.]

Traduzirei aqui algumas observações notáveis do meu autor, retiradas do seu *Monistische Seelenlehre*. Após referir-se à primeira das duas obras há pouco mencionadas — a de Kapp —, ele diz:

«À primeira vista parece altamente admirável que produtos técnicos, inventados e fabricados na condição da mais clara consciência, devam concordar em caráter fundamental com produtos da Natureza. E, no entanto, isto é bastante compreensível de forma natural. A nossa surpresa deriva da suposição que fazemos de uma dupla fonte, um dualismo de forças, que de todo não existe. Os processos cerebrais dos quais dependem essas invenções técnicas não são evocados pela consciência, mas apenas iluminados por ela. Como, segundo Espinoza, a pedra atirada, se tivesse consciência, acreditaria que o seu voo era voluntário, assim nós, quando o pensamento é iluminado pela consciência, supomos que o processo do pensamento é uma atividade da consciência.

Em vez de nos admirarmos por haver um pensar não consciente, deveríamos antes compreender que, de facto, não há nenhum outro: isto é, há na verdade um pensar que é acompanhado pela consciência, mas nenhum que seja causado pela consciência. O organismo e a consciência não são governados por forças heterogéneas, cujos produtos, no entanto, harmonizam admiravelmente, mas em ambas as esferas trata-se de uma e da mesma força diferenciada, e por isso os produtos devem concordar. Aquela nossa surpresa decorre da pressuposição de um dualismo no homem: na explicação monista do homem ela perde a sua justificação.»

Na arte, seguindo sem o saber os precedentes da natureza, verifica-se a mesma atividade, a mesma faculdade da própria natureza, apenas agora elevada à consciência. As descobertas técnicas do génio inventivo são projeções secundárias da faculdade organizadora da natureza no homem, e seguem o tipo das primárias.

Na mesma obra — *Die Monistische Seelenlehre* —, outros fenómenos são levados em conta para a prova adicional de uma faculdade organizadora no indivíduo humano. Estes fenómenos são

principalmente os do que se chama em alemão *Doppelgängerei*, e são semelhantes a alguns abordados na publicação recente da Sociedade Inglesa de Pesquisas Psíquicas, intitulada *Phantasms of the Living*. Du Prel tem, contudo, o cuidado de discriminar os casos que podem possivelmente caber na explicação (alucinação telepática) mais favorecida pelos agudos autores da referida obra, daqueles que parecem exigir a sua própria hipótese.

Quanto ao valor probatório do testemunho desses factos, bem como dos apresentados no livro seguinte, é desnecessário defender que os casos sejam todos individualmente inatacáveis, se coletiva e cumulativamente formarem uma classe com características idênticas que apontem para a mesma explicação teórica, quando nenhuma outra causa para coincidências tão aparentemente significativas puder ser mostrada. Pois é precisamente esta recorrência, esta comunidade de traços, que constitui a experiência e a distingue dos factos inteiramente excecionais e sem relação que devem ser provados, se o forem, por provas particulares de tal força que a improbabilidade de surgirem para o que é inverídico seja maior do que qualquer improbabilidade que possamos opor aos factos para os quais são encontradas.

A objeção de que a prova num caso especial não atinge um certo padrão pode ser fatal quando esse caso se encontra isolado, mas é muito menos formidável quando o caso em questão é elevado à probabilidade pela semelhança com uma classe, no que respeita a características não incluíveis nas suposições pelas quais a própria classe poderia ser atacada. O acordo independente de alegados factos, em pormenores onde o acordo não poderia ser antecipado na suposição de uma causa de falácia comum à classe (como a impostura, a ilusão, etc.), é uma circunstância probatória não menos importante para o estabelecimento de toda a classe do que é o acordo independente de testemunhas para o estabelecimento de um único facto; e uma história de segunda mão, talvez relatada de forma muito vaga por um autor antigo, pode possivelmente, desta forma, ser corroborativa de um testemunho muito melhor em relação a factos mais recentes.

Mas um alegado facto não ganha em probabilidade apenas pela relação com outros alegados factos, mas também por uma relação com a nossa inteligência. É a ausência desta relação, ainda mais do que a impossibilidade de referência à experiência comum ou admitida, que nos torna recetivos a provas que de outro modo bastariam para convencer. Quando vemos como uma coisa pode ter acontecido, estamos muito mais dispostos a ouvir com imparcialidade as provas de que ela aconteceu do que quando o material oferecido é totalmente indigesto para a nossa inteligência. E assim, uma hipótese explicativa é quase tão necessária para a receção de factos de determinado caráter como os factos o são para o suporte de uma hipótese.

Se, além disso, o autor conseguiu mostrar, naquele que é talvez um dos argumentos mais impressionantes do livro, que as faculdades alegadamente exibidas no estado sonambúlico são de esperar antecipadamente com base na doutrina da evolução e na teoria fisiológica da cognição aceite, a presunção é deslocada, e a prova positiva deve ser considerada com maior benevolência. A força dessa prova pode ser estimada de forma diversa; mas era, em todo o caso, suficientemente forte, há duas gerações, para convencer testemunhas como a Comissão da Academia de Medicina Francesa,*

[* *Infra*, pp. 182, 183.]

e mais tarde, no que respeita à clarividência (cujas possibilidades de simulação ele tinha feito objeto de um estudo especial), o célebre perito Robert Houdin;†

[† *Infra*, p. 241.]

e para arrancar de um entendimento como o de Schopenhauer a observação de que quem duvidasse da clarividência já não devia ser chamado de cético, mas de ignorante.

Mas, na verdade, a incredulidade é uma disposição que tem muito pouca consideração pelas provas. Na sua *History of Rationalism*, o Sr. Lecky apontou expressamente que a vaga de ceticismo, quanto aos fenómenos até então creditados, que se verificou nos finais do século XVII, se deveu inteiramente a disposições intelectuais gerais, e não foi de todo atribuível a conceções mais precisas sobre as provas.

Mentes esclarecidas de ordem superior, excecionalmente tenazes relativamente aos factos, que submeteram ao mais rigoroso escrutínio, tentaram nessa época dirigir a atenção pública para o aspeto probatório de ocorrências subjacentes ao que eram, sem dúvida, erros de interpretação muito supersticiosos. Em vão. Não obtiveram resposta, não se lhes deu ouvidos. O Diabo estava a passar de moda; e como na crença popular o Diabo era parte principal na maioria das transações que excediam os poderes ordinários de explicação, na frase alemã, "a criança foi deitada fora juntamente com a água do banho"; os factos foram descartados juntamente com a interpretação. E assim tem sido até recentemente; assim é, talvez, ainda hoje.

Mas voltemos à filosofia deste livro.

A hipótese da individualidade transcendente, coexistente com a vida terrestre e construtora do organismo pelo qual a consciência é (a partir do ponto de vista terrestre) dualizada, necessita da doutrina da Pré-existência. Essa doutrina, embora nunca tenha sido popularmente acolhida no Ocidente, raramente deixou de ter representantes distintos. O erudito Dr. Henry More, por volta do final do século XVII ou início do século XVIII, fala dela da seguinte forma no seu tratado sobre a *Immortality of the Soul* (Livro II., c. 14):

"A consequência da pré-existência da nossa alma é mais conforme à razão do que qualquer outra hipótese; foi recebida pelos mais eruditos filósofos de todas as eras, escasseando entre eles quem considerasse a alma do homem imortal apenas à luz da Natureza e da razão, sem afirmar também a sua pré-existência." O mesmo autor atribui também à alma não apenas a consciência, mas uma faculdade e função organizadora.

Ele define a alma do homem como "um espírito criado, dotado de sentido e razão, e de um 'poder de organizar a matéria terrestre na forma humana por união vital com a mesma'" (*Op. cit.*, Liv. I., c. 8). E mais adiante diz: "... a estrutura do corpo, de que considero ser mais razoável concluir que a própria alma é a arquiteta mais particular (pois não rejeitarei totalmente a opinião de Plotino), e que o poder plástico reside nela, bem como nas almas dos animais brutos, como autores muito dignos e eruditos determinaram" (Liv. II., c. 10). E, de novo: "...

esses dois poderes notórios, e tão perfeitamente diferentes, que os filósofos reconhecem na alma, a saber, a perceção e a organização." Se o Dr. Henry More tivesse ido um pouco mais longe com Plotino, além das doutrinas da Pré-existência e do "poder plástico", teria acrescentado a da individualidade transcendente, em distinção da consciência e funções pessoais, não concebendo a alma como totalmente mergulhada nos corpos sucessivos que constrói. Em todo o caso, porém, uma reformulação do argumento, tal como o temos no livro seguinte, seria agora necessária, para ir ao encontro do avanço da experiência, do pensamento e da ciência modernos.

Muitos, na atualidade, consideram de forma independente (sem terem derivado de modo algum a sua visão dos filósofos de quem More fala) que a sobrevivência individual à dissolução física só pode ser pensada em conexão com a assunção da existência pré-natal. Mas toda a conceção de imortalidade sofre uma transformação importante se considerarmos a consciência pessoal, com o seu Ego, como uma mera limitação parcial e temporária de um eu maior, o crescimento de muitas épocas, por assim dizer, da vida terrestre.

A substituição desta conceção, com tudo o que envolve em relação a problemas éticos e sociais, pela de uma mera continuidade da consciência pessoal, cujos interesses surgem inteiramente de uma experiência breve e de condições temporárias, é dificilmente menos satisfatória do que o preenchimento provisório do enorme vazio entre a vida pessoal da humanidade média e a regeneração espiritual, que é o único aspeto sob o qual a religião se pode condescender a considerar a imortalidade. O alcance desta especulação seria, contudo, totalmente mal compreendido se se supusesse que oferece um substituto para a religião, ou que é inconsistente com uma verdade mais elevada e espiritual, seja qual for a forma religiosa em que esta se encontre velada. Antes se poderia facilmente provar o contrário. O transcendente não expulsa o Divino, mas amplia as possibilidades e oportunidades em relação a ele. O verdadeiro tema da religião não é a vida futura, mas a vida superior.

Não se propõe ensinar-nos uma psicologia, e qualquer preconceito religioso contra uma extensão das nossas conceções psicológicas seria apenas uma repetição, nessa esfera, do erro ainda

não perdoado da oposição à verdadeira astronomia; e sem tanta desculpa, visto que há menos o que possa ser tomado por psicologia no Novo Testamento do que aquilo que podia ser, e foi, tomado por cosmogonia no Antigo Testamento.

Se se perguntasse: Qual é, então, segundo a teoria da subjetividade proposta neste livro, o indivíduo ou qual é o seu estado após a morte? a resposta só pode ser dada genericamente, numa similitude sugerida pelo autor, do menor de dois círculos concêntricos a expandir-se até ao maior.

A circunferência do círculo interior é o limiar de sensibilidade orgânico, que a morte remove inteiramente, como já é parcialmente removido em estados análogos à morte, revelando então esses fenómenos cujo relato desperta incredulidade, precisamente porque excedem as faculdades da consciência normal ou orgânica. A conceção psicológica que assim se nos oferece da personalidade mais circunscrita, que falsamente supomos esgotar a nossa individualidade, é um pouco a de uma preocupação da consciência com as suas circunstâncias temporárias; uma limitação à qual podemos descobrir uma semelhança em preocupações especiais dentro da própria vida pessoal. Frequentemente, na infância ou em crises da vida adulta, toda a nossa identidade parece afundada num interesse absorvente, e apenas quando a tensão relaxa voltamos a expandir-nos para a nossa abrangência normal de relações e interesses, e reconhecemos na contração recente da consciência um mero episódio, que em breve poderá ser esquecido, da nossa vida. Mas nesses momentos de concentração, a tentativa de reduzir as coisas à sua verdadeira proporção, por referência ao círculo total da personalidade, dificilmente seria mais sugestiva da realidade desse círculo do que é agora a filosofia da individualidade transcendente reconhecível como um relato verdadeiro da nossa identidade.

A submersão, a latência dos interesses gerais pela preocupação com os particulares, pode até agora contrair a personalidade, o sentido de identidade, a uma "ideia fixa", e pode somar-se à loucura que apaga até da memória as nossas verdadeiras relações com o mundo que nos rodeia. A latência da consciência transcendente é apenas um caso mais forte e duradouro de preocupação, tal como a própria condição

orgânica da nossa vida na terra é mais rígida e determinada do que são as modificações cerebrais superimpostas que são os correlatos físicos de estados psíquicos particulares.

Não há, assim, nada de ininteligível na distinção entre personalidade, entendida como um determinado estado fixo, ou preocupação, da consciência, as reações do caráter sobre as circunstâncias especiais de uma vida, e a individualidade de que essas condições são apenas uma determinação particular e transitória. Ouvimos muitas vezes dizer, em resposta a conceções metafísicas de identidade, que a continuidade da consciência é indispensável para o sentido de identidade, e que nenhuma doutrina que falhe em levar isso em conta pode ser considerada como uma doutrina de sobrevivência individual. Assim, no Budismo, as personalidades sucessivas, constituídas e ligadas entre si pelo Karma, são totalmente inconcebíveis como um caso verdadeiro de Palingenesia, sem o elo unitário da subjetividade transcendente.

E é provável que a falta de familiaridade com esta última conceção tenha levado os comentadores europeus do Budismo a negligenciar indicações da mesma que se encontram certamente em livros budistas e em ditos registados do Mestre. Outras visões da reencarnação, como a doutrina espírita francesa do Sr. Rivail (Allan Kardec), identificam as personalidades derivadas e sucessivas, embora sem continuidade de consciência ou memória. O nexo é aqui apenas uma espécie de hereditariedade.

Mas a personalidade é definível como o círculo da consciência, e não é identificável com outro círculo excêntrico, mas apenas com o sujeito que tem o mesmo centro, embora uma circunferência maior. Além disso, a consciência da identidade é indispensável, apenas não devemos procurá-la no sítio errado, nas folhas de estações sucessivas em vez de na árvore que as produz. A subjetividade transcendente providencia a continuidade da consciência; mas, ao mesmo tempo, ver-se-á que a exigência premente da mesma por parte do Egoísmo pessoal exagera grandemente a sua importância em relação à esfera total da subjetividade. O interesse da árvore nas folhas do ano passado é apenas o alimento e o crescimento que dela obteve através delas. A experiência e toda a atividade de uma das nossas vidas objetivas serão

assimiladas para resultados bastante diferentes, talvez, daqueles que o interesse do Ego contraído propôs, e provavelmente representando apenas uma proporção minúscula do conteúdo psíquico gradualmente acumulado de todo o indivíduo. O objetivo constante da filosofia, no seu aspeto ético, é trazer o Ego pessoal ao ponto de vista do sujeito transcendente, para o qual a mera felicidade desse Ego é indiferente.

O que para nós, como "pessoas", são motivos ideais, que apenas os mais nobres da espécie podem revestir de emoção atuante, pode, para o eu maior, ser de momento imediato e o único de interesse, exceto no que possa também dizer respeito à manutenção do modo objetivo — a personalidade orgânica — que construiu para os seus próprios fins. Isto, contudo, deve ser tomado com a ressalva mencionada no texto (Vol. II., p. 297). Pois, como as disposições que se manifestam na personalidade são resultados de antigos hábitos de vida, transferidos para o sujeito (para o qual nem tudo é apenas ganho), tão pouco podemos atribuir perfeição moral a este último como saúde perfeita ao organismo que procura sempre expelir para a superfície tudo o que nele possa ser mórbido.

As nossas vidas terrestres são precisamente esta superfície, e a conceção mais racional de um aspeto do Karma (de que esta parte do texto é evidentemente uma exposição independente) é inteiramente análoga ao processo da Natureza no esforço para expelir a doença.

Com que admirável economia a doutrina da Palingenesia, associada à verdade reavivada neste livro, de que a alma "não afunda totalmente na geração",* ajusta o progresso do indivíduo ao progresso da espécie, evitando todo o desperdício de energia envolvido na conceção agora favorecida de que o primeiro é meramente sacrificado ao segundo; como a filosofia, ou ciência, da evolução biológica é mostrada a induzir uma expectativa dos próprios fenómenos que o racionalismo não investigador desacreditaria; e como o materialista, que estranhamente reivindica um interesse peculiar nessa ciência, se vê derrotado com as suas próprias armas; que probabilidade há, a partir das idades e condições planetárias relativas, de que exaltações da consciência e da faculdade, que para nós como espécie pertencem apenas ao remoto futuro biológico, sejam já uma realização alcançada noutros locais do Cosmos; como, no que respeita ao valor da própria

vida, o Pessimismo se reconcilia com o Otimismo ou, antes, se subordina a este, enquanto a sua verdade parcial é admitida e a sua necessidade é explicada — tudo isto, com muito mais do que pode ser aqui sequer sumariamente aludido, parece a alguns estudantes dos assuntos tratados estar exposto nestes volumes com uma habilidade e força que se espera possam ser apreciadas por um círculo mais vasto de leitores.

[* Plotino.]

A tradução é tão literal quanto a pude fazer. Aventurei-me ocasionalmente a adicionar notas de rodapé, com a intenção de serem explicativas ou críticas. Lamento que a palavra francesa *somnambule* — usada ao longo do texto alemão, e que eu pretendia reter apenas quando designasse uma mulher dessa classe — ocorra de forma mais indistinta no primeiro volume desta tradução. Caso esta última atinja uma segunda edição, a forma inglesa *somnambulist* será substituída em todos os casos.

C. C. M.

PREFÁCIO DO AUTOR

Nem sempre é função da filosofia dividir cabelos e conceber problemas subtis. Os problemas mais ponderosos são precisamente aqueles que estão ocultos pelo seu caráter quotidiano, ou por trás de pressupostos injustificados dos quais não temos consciência, apenas porque os fazemos continuamente.

Um problema desse tipo é o que eu gostaria de sugerir na seguinte obra — a questão de saber se o nosso Ego está totalmente englobado na consciência de si. A resposta afirmativa a esta questão, o mais próximo e constante dos problemas humanos, é evidentemente uma mera presunção, e não menos por ser mantida ao longo de toda a nossa vida. Além disso, esta presunção não é apenas logicamente injustificada, mas é também — como será demonstrado — errónea. A análise da vida do sonho conduz a uma resposta negativa à questão proposta; mostra que a consciência de si fica aquém do seu objeto, que o Ego excede a consciência de si.

Se, contudo, somos mais do que aquilo de que a nossa consciência de si nos informa, e na verdade não no sentido de uma dissolução panteísta, mas com a preservação da individualidade, então é evidente que a questão da alma foi mal colocada. Em vez da sucessão do aquém e do além, temos a sua simultaneidade, isto é, a simultaneidade de duas Pessoas do nosso Sujeito.

Não é sempre no desenvolvimento da filosofia que este problema tem estado oculto; ele já foi sugerido na filosofia indiana, mais tarde por Plotino e, finalmente, por Kant. Mas a sua importância e fertilidade só podem ser concetualizadas favoravelmente segundo o grau em que o nosso ser inteligível* for considerado cognoscível. O nosso problema deve, assim, ser reconhecido como o ponto cardinal de um sistema filosófico, assim que for demonstrável que o ser inteligível pode ser tornado acessível à experiência. É esse, de facto, o caso.

O circuito do conhecimento e do autoconhecimento possível a um ser organizado é determinado pelo número dos seus sentidos e pela força dos estímulos a que os seus sentidos reagem; isto é, pelo seu limiar de sensibilidade psicofísico. No processo biológico, este limiar tem sido continuamente móvel, e assim, na sucessão das formas de vida, tem havido não apenas uma diferenciação dos órgãos dos sentidos, mas também uma exaltação da consciência. Mas na base desta mobilidade biológica do limiar de sensibilidade, deve existir a mesma mobilidade do mesmo no indivíduo. Isto também é suscetível de prova a partir da análise da nossa vida do sonho; mas é mais impressionantemente patente no sonambulismo.

A deslocação do limiar de sensibilidade é, assim, comum ao processo biológico e ao sonambulismo; e daqui resulta a pesada inferência de que no sonambulismo não só é indicado o modo de existência do nosso ser inteligível, como também há uma antecipação daquela futura forma biológica que terá como posse normal aquelas faculdades de que temos agora apenas uma intuição nesta condição excecional.

[* O ser (ou caráter) "inteligível" é um termo da filosofia kantiana, e é aí usado em oposição ao empírico. O caráter noumenal,

ou inteligível, corresponde, psiquicamente, à "coisa-em-si" por trás do "objeto" fenoménico. A hipótese no texto da cognoscibilidade do nóumeno humano supõe que ele seja potencialmente empírico — capaz, isto é, de apresentação à consciência sob certas condições. Tal apresentação revelaria novas determinações do sentido interno (na fraseologia kantiana); noutras palavras, manifestaria outro caráter, ou personalidade, dentro dos limites da unidade subjetiva. A consciência do "eu" transcendente deve, naturalmente, ser entendida apenas no sentido da "consciência de si" ordinária: isto é, como objetivação do sujeito nas suas determinações, ou conteúdo interior. — *Trad.*]

Assim, a resposta negativa à nossa questão, de saber se o eu está totalmente contido na consciência de si, lança luz, nas suas consequências, tanto na direção do processo biológico como no lado inteligível do nosso ser. Por conseguinte — e este é o resultado mais importante do nosso problema —, a esfera do misticismo é revelada ao entendimento. Se o homem é um ser dualizado por um limiar de sensibilidade, então o misticismo é possível; e se, além disso, este limiar de sensibilidade é móvel, então o misticismo é até necessário.

Este é, em suma, o teor da obra seguinte.

Esta última não tratará das formas históricas, objetivas do misticismo, mas a fundação subjetiva de todo o misticismo será investigada, de modo a depois rentabilizar os resultados obtidos para uma doutrina filosófica do homem. Ora, é regra que apenas na supressão da atividade dos sentidos pode ocorrer a operação interior do nosso Sujeito místico, inteligível, tal como as estrelas só são visíveis com o pôr do sol. Somos, por isso, direcionados para o estudo do estado de sono, especialmente naquela intensificação do mesmo a que designamos sonambulismo. A ciência moderna perdeu a inteligência para o misticismo apenas porque negligenciou quase inteiramente o estudo do sonambulismo, que é subjetivamente pressuposto nos fenómenos do misticismo. E contudo não há esfera que ofereça aos psicólogos e filósofos uma colheita tão rica como esta; nenhuma outra permite uma penetração tão profunda no enigma do homem e do seu lugar no universo.

O misticismo não deve ser considerado de forma isolada, mas deve ser concebido na sua conexão orgânica com a totalidade das coisas. Toda a filosofia na qual o misticismo não seja uma parte necessária deve ser desde o início defeituosa nos seus princípios; mas, inversamente, o misticismo não pode ser extraído arbitrariamente da verdadeira visão do Cosmos, tal como não o pode ser o foco de uma elipse.

O misticismo não se encontra ao lado dos outros fenómenos da Natureza sem conexão com eles, mas forma a última comunicação entre todos os fenómenos. Longe de ser uma visão obsoleta, muito mais obsoletas são aquelas conceções, embora modernas, nas quais ele não tem lugar. Longe de o misticismo pertencer apenas a um passado ultrapassado, muito antes só no futuro atingirá o seu pleno significado. Tanto a *Crítica da Razão* kantiana, como a teoria fisiológica da perceção sensorial e o Darwinismo, apontam convergentemente para uma visão do mundo na qual o misticismo estará organicamente integrado.

As ciências naturais já atingiram a sua profundidade central, porque nas conceções de Força e Átomo os fenómenos são reduzidos ao supersensível. Isto deve acontecer também na ciência do homem, e na verdade — como será demonstrado nesta obra — de uma forma que se desvia tanto do panteísmo como da doutrina dualista da alma. Os fenómenos do sonho e do sonambulismo provam a existência do nosso Sujeito inteligível, e assim chegamos a uma definição e descrição mais precisas do Inconsciente, que deve ser concebido individualmente, e não panteisticamente, e não é inconsciente em si mesmo, mas sê-lo-á apenas para o ser dos sentidos.

A tentativa de erguer um edifício filosófico de doutrina sobre a base empírica da vida do sono não pode, por conseguinte, causar surpresa; pois logo que se demonstre que esta vida do sono possui características positivas, que lhe são próprias, tornar-se-á dever da filosofia aplicar a este terço da nossa existência, ainda não rentabilizado metafisicamente, um estudo semelhante, embora possa ser mais árduo, ao da vida de vigília. Uma parte essencial da experiência não foi, assim, até agora trabalhada, e é precisamente essa

que contém a reconciliação dos duros antagonismos no desenvolvimento intelectual moderno.

Ora, dado que foi a partir destes antagonismos teóricos que a dureza dos nossos antagonismos sociais cresceu, a reconciliação dos primeiros deve compor também os segundos. E nisto vejo uma prova da correção das minhas visões; pois a conformidade da verdade teórica com o bem prático está entre as minhas firmes convicções.

Ora, se eu, mantendo-me inteiramente à parte do tráfego da vida, não dirigi o rumo para este objetivo prático, mas fui levado até ele por necessidade interior do pensamento, acolherei ainda assim com agrado uma apreciação crítica imparcial da minha obra, nem que seja pela razão de que, nas nossas condições sociais, a difusão de visões reconciliadoras e pacificadoras seria muito desejável.

Assim, toda a crítica será bem-vinda quando adaptada para fazer avançar o assunto e a mim próprio. Mas não posso esperar tal daquele tipo de críticos que apenas são capazes de explicar qualquer desvio das suas opiniões pela loucura do autor; e que, enquanto atribuem um erro desatinado a um autor que dedicou anos de estudo a um assunto, pensam compreender o assunto muito melhor sem esse estudo.

Tenho indubitavelmente o direito de exigir de um crítico não apenas preparação filosófica, mas também um conhecimento das mais importantes das obras que citei; mas enfatizar esta exigência é infelizmente necessário numa altura em que revisores jornalísticos, que não fizeram estudos regulares em nenhuma direção, se julgam capazes de crítica em todas as direções e, sem pensamentos próprios, têm vagar para desfigurar e maltratar os pensamentos dos outros. Mas fora esta limitação, sei muito bem que o conflito, a que Heráclito chamava o pai de todas as coisas, é também o pai da verdade.

DU PREL.

Junho, 1884.

FILOSOFIA DO MISTICISMO

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO. A CIÊNCIA: A SUA CAPACIDADE DE DESENVOLVIMENTO

O esforço do intelecto humano é explicar o significado do mundo e de nós mesmos. Sistemas religiosos e filosóficos sucedem-se uns aos outros, e cada um oferece uma solução diferente para os problemas. Não obstante, nesta troca de pontos de vista há progresso. A verdade não é uma coisa que possa ser acidentalmente e de uma vez por todas descoberta pelo génio como uma estrutura completa, mas é um crescimento, um produto de lento amadurecimento, e o processo do desenvolvimento científico é a evolução da própria verdade, que assim aparece pela primeira vez no fecho do processo como o seu resultado.

Épocas de tempo seguem-se umas às outras, cada uma com as suas representações caraterísticas do significado do mundo e da posição do homem no mesmo. Estas representações transmitem a cada período de cultura a sua cor particular, mesmo em relação à conduta prática da humanidade. A conduta do homem resulta sempre da sua ideia do mundo; a construção da sua vida terrestre reflete conceções metafísicas. O quietismo político e social dos povos budistas é, assim, uma consequência da sua aspiração ao Nirvana, tal como o precipitado desenvolvimento material do nosso tempo, com a sua adoração do bezerro de ouro, resulta de reconhecermos apenas o Samsara* como real.

[* O turbilhão da vida. — *Trad.*]

Sempre que na história nos deparamos com uma geração afundada no materialismo, podemos de imediato inferir que mesmo na teoria os ideais não têm valor para ela, e que já não é influenciada pela conceção metafísica, facto que é mais impressionantemente patente na irreligião das massas. A descrença no metafísico resulta logicamente no desvio do ênfase para o terrestre. O nosso século vive, com efeito, na ilusão de que está com isso a preparar a idade de ouro sobre a terra; mas para onde estamos de facto a tender podemos sabê-lo, por

exemplo, a partir das estatísticas do suicídio. A partir destas, resulta que na Europa civilizada, a cada hora, três pessoas se destroem a si mesmas, e que, numa sucessão de anos, o número de suicídios tem estado assustadoramente em aumento.

Visto que um instinto lógico conduz a uma correspondência entre a conduta dos homens e a sua conceção do problema do mundo, segue-se que quem quiser melhorar os homens deve primeiro conceber esse problema de forma diferente da deles; assim, que o progresso moral da humanidade está profundamente dependente da capacidade evolutiva da ciência. Se a ciência tem em si esta capacidade, então há pelo menos a possibilidade de um impulso para melhores condições e de alcançar novamente uma forma de cultura colorida por ideais; caso contrário, não. A questão do poder da ciência para se desenvolver é, por isso, da maior importância, mesmo no aspeto prático.

A consciência histórica da humanidade responde afirmativamente a esta questão, a tal ponto que muitos poderiam considerar um exame particular da mesma supérfluo, visto que a evolução de si mesma da ciência não é duvidada nem mesmo pela opinião dominante. Mas embora tal seja a crença no progresso intelectual, a ponto de se não poder já sentar num banco de cervejaria sem censura, ela está contudo associada a conceções completamente falsas, e estas só podem desaparecer com a elevação ainda maior da crença, por um lado, e por outro com a renúncia a certas esperanças que agora lhe associamos. A primeira condição é que concebamos o progresso de outro modo que não como mera largura.

O verdadeiro progresso dá-se sempre na profundidade,* enquanto cada geração imagina que deixa aos seus sucessores apenas a tarefa de extensão no mesmo nível. A outra conceção errónea a ser descartada é a de que, com o desenvolvimento das ciências, o problema do mundo se tornará mais compreensível. O contrário é o caso, pelo menos até ao presente, e aparentemente assim será por muito tempo, seja qual for a possibilidade de esta esperança vir a ser no fim concretizada.

[* Como diz Bacon: "Nenhuma descoberta perfeita pode ser feita sobre um plano ou nível; nem é possível descobrir as partes mais

remotas e profundas de qualquer ciência se nos mantivermos apenas no nível dessa mesma ciência e não ascendermos a uma ciência mais elevada." — *Advancement of Learning*, i, 5. — *Trad.*]

A nossa investigação diz assim respeito a duas questões: até que ponto o progresso intelectual toma uma direção de aprofundamento, e o que contribui para a explicação do problema do mundo. Quão intimamente estas duas questões estão ligadas aparecerá no fecho; mas devem receber tratamento separado, em conformidade com o axioma, *Qui bene distinguit, bene docet*.

A tendência do poder evolutivo da ciência para o progresso vertical pode ser ilustrada pelos seguintes instantes. Confiando na ilusão dos sentidos, pela qual o sol, os planetas e as estrelas fixas parecem nascer no leste e pôr-se no oeste, os antigos gregos atribuíram à astronomia a tarefa de explicar estes movimentos aparentes na suposição de que eles eram os verdadeiros. Esta tarefa revelou-se continuamente mais difícil; mais e mais ciclos e epiciclos pareciam necessários para dar conta das observações; mas acreditava-se sempre que o método era o correto e que as gerações futuras tinham apenas de trabalhar mais no mesmo nível. Mas quando o pensamento de Copérnico — antecipado no ensino secreto de Pitágoras e da Cabala — expôs a ilusão dos sentidos em que o entendimento humano jazia aprisionado, tornou-se também claro que o sucesso não era de esperar de trabalho adicional "no plano". Um novo caminho vertical de progresso foi traçado.

Exemplos semelhantes poderiam ser tirados de outros ramos da ciência empírica; mas é mais instrutivo virarmo-nos para a filosofia. Esta explicaria o mundo. Mas que mundo? O mundo que nos é manifestado pelos nossos sentidos. E a filosofia, tal como a astronomia, tomou a aparência pela realidade. Era uma assunção inquestionada a de que as nossas perceções se acomodavam às coisas. Acreditava-se que todo o mundo, tal como jazia fora de nós, por meio do nosso aparelho sensorial, se projetava no cérebro e aí produzia uma imagem refletida de si mesmo.

Assim, a verdade devia ser capturada pela investigação do objeto. Mas agora, novamente, quando Kant (que compara ele próprio a sua

descoberta com a de Copérnico) expôs a falácia da assunção que movia este esforço, e instou ao exame prévio do sujeito e das suas formas cognitivas, o sinal foi de novo dado para descontinuar o trabalho em nível e afundar os alicerces da investigação.

E é apenas no sentido de Kant que a moderna teoria da evolução trabalhará, por muito pouco que isto possa ser ainda compreendido. O processo biológico começa com os organismos mais simples, e é no complicado organismo humano que atingiu a sua altura atual. Uma árvore está em relações muito poucas e simples com a natureza externa; ela reage à luz do sol e à chuva, ao vento e ao tempo, e desdobra-se em conformidade. No reino animal estas relações com o meio envolvente têm-se continuamente alargado e multiplicado, e lado a lado com o orgânico procede o desenvolvimento intelectual.

Organização e consciência erguem-se paralelas uma à outra, da ostra ao homem. E mesmo se no homem contemporâneo a formação orgânica representasse as relações mais multitudinárias possíveis com a natureza, ainda assim o círculo destas relações seria continuamente alargado no processo histórico, através das artes técnicas e das ciências teóricas. A elevação da consciência procederia assim ainda, mesmo que a evolução das forças orgânicas estivesse concluída.

A partir do ponto de vista de todo o organismo animal podemos assim dividir a natureza externa em duas partes, que são tanto mais desiguais quanto mais baixo for o grau orgânico. Uma inclui essa parte da natureza com a qual o aparelho sensorial estabelece relações; a outra é para o organismo em questão transcendente; isto é, o organismo não vive em nenhuma relação com ela. No processo biológico a linha de fronteira entre estas duas metades do mundo tem sido empurrada continuamente para a frente na mesma direção. O número de sentidos tem aumentado e a sua capacidade funcional tem subido. Enquanto, isto é, os sentidos se diferenciavam e se tornavam sensíveis a graus continuamente mais fracos de influência física, aquilo a que Fechner chamou o limiar psicofísico era continuamente empurrado para a frente. Influências por trás desse limiar não entram na consciência. A ascensão biológica e a ascensão da consciência significam assim uma remoção constante da fronteira entre

representação e realidade à custa da parte transcendente do mundo e a favor da parte percebida.

Darwin provou assim que, a partir do ponto de vista do organismo, um mundo transcendente é continuamente dado; e Kant provou o mesmo para o homem pela sua distinção entre a "coisa em si" e o fenómeno.*

[* A "coisa em si" não é identificável com o transcendente, se este for concebido, como no texto, como potencialmente empírico. Pois o que pode ser sensivelmente conhecido é cognoscível apenas sob formas percipientes, quer estas sejam um desenvolvimento das nossas atuais, quer especificamente diferentes; o "objeto" resultante continua a ser fenómeno, por trás do qual uma realidade, independente da perceção, estará do mesmo modo em exigência como para o mundo dos nossos sentidos atuais. — *Trad.*]

A oposição mais extrema a esta conceção é o materialismo, de modo que considerar a doutrina da evolução como suporte do materialismo pertence ao pensamento confuso. O materialista está totalmente aprisionado na aparência. Considera o olho como o mero espelho dos fenómenos e o mundo como sendo exatamente o que é para o sentido (no cérebro); e assim na investigação do objeto há de ser encontrada a solução do enigma do mundo.

Do problema de Kant ele não tem qualquer apreensão; é como um homem que usasse óculos azuis e explicasse a azulidade dos objetos a partir deles mesmos. Uma parte do mundo que não tenha relação com os nossos sentidos não tem existência para ele. O materialismo é o fruto de uma assunção pela qual se mantém de pé ou cai, a saber, que todo o real é sensivelmente percetível. Feuerbach diz que "o objeto dos sentidos, ou o sensível, apenas é verdadeiramente real, e por isso a verdade, a realidade e o sensível são um só".

Mas esta assunção, de que para cada força na natureza há um sentido correspondente, de que há tantos sentidos quantas as forças, entra em contradição com o facto demonstrável de que a consciência é um produto inacabado da evolução. As forças magnéticas e elétricas escapam à nossa perceção direta, e não poderiam ser provadas se não fossem convertíveis em quantidades equivalentes de outras forças que

se dirigem aos nossos sentidos. Apenas por esta razão, a de que a perceção e a realidade não coincidem, é o mundo um problema não resolvido. Se fossem idênticas, escassos séculos bastariam para a descoberta de toda a verdade.

Todo o processo biológico é um protesto contra a pressuposição do materialismo. Para cada grau de organização há um circuito diferente do transcendente — a parte não relacionada do mundo. O materialismo também considera o homem como um produto da evolução; contudo é tão ilógico quanto afirmar que a desproporção entre perceção e realidade, que existe em todo o processo biológico, não existe mais para o homem. Para o materialismo, os sentidos relacionam-nos com todas as forças externas da natureza, e com a falha da relação falha também a força. Isso, contudo, é uma *petitio principii*, implicando o círculo vicioso: o sensível apenas é atual; não pode haver supersensível, visto que este seria sensivelmente percetível.

Contrariamente a esta afirmação do materialismo, devemos, por isso, antes dizer: assim como há partes da natureza que permanecem invisíveis para nós, estando fora de relação com o nosso sentido da visão — por exemplo, o mundo microscópico —, assim há partes da natureza não existentes para nós, devido à inteira ausência de relação com o nosso organismo. "A subtileza da natureza", como diz Bacon, "excede de longe a subtileza do sentido e do entendimento".*

[* *Novum Organum*, i. 10.]

A proposição de que todo o verdadeiro avanço do conhecimento tem uma direção vertical foi impressionantemente exemplificada no século passado pelo próprio materialismo, quando, constrangido pelos fenómenos naturais, teve de renunciar à sua própria assunção. Na teoria fisiológica da perceção sensorial tornou-se experimentalmente evidente que a perceção e a realidade não coincidem. Há raios de sol que não vemos, vibrações do ar que não ouvimos, etc.

E na física tornou-se necessário estabelecer a teoria atómica, de modo que agora até o materialismo, fazendo uso de conceitos não sensoriais, irrompeu na região da metafísica, cuja existência negava, visto ter declarado a identidade do percetível com o real. Assim,

enquanto supunha a ciência tão próxima da sua conclusão a ponto de apenas ser capaz de extensão periférica, o materialismo viu-se compelido a prosseguir o trabalho por um aprofundamento dos seus conceitos centrais.

Na história da ciência tem parecido muitas vezes como se o horizonte objetivo do conhecimento estivesse pelo menos à vista, e como se nada restasse senão avançar sobre as linhas existentes para que esse horizonte fosse atingido. Especialmente foi esta ilusão despertada pelo desenvolvimento das ciências naturais, visto acreditar-se que o único método correto de investigação, o experimental (que certamente conduziu a avanços jamais sonhados em todos os domínios), tinha sido encontrado.

Contudo, a Ciência Natural está ainda muito longe do seu objetivo, e já se vê que após a conclusão da sua tarefa novas perspetivas serão abertas na direção vertical. A própria ciência reconheceu agora que, quando tiver explicado o mundo tal como jaz diante dos nossos olhos, será apenas um mundo representado que terá sido explicado — um fenómeno secundário, um mero produto do nosso sentido e entendimento.

Grande, por conseguinte, como a sua tarefa indubitavelmente é, não passa de um trabalho preliminar do intelecto humano; e ela deve desembocar na corrente da filosofia, para que juntas possam resolver o problema do conhecimento. Parecerá que a divisão do trabalho intelectual foi apenas temporária, e que a oposição, a roçar a hostilidade, entre a Filosofia e a Ciência Natural, apenas confirma as palavras de Bacon:*

— "Then enim homines vires suas nosse incipient, cum non eadem infiniti, sed alia alii praestabunt."

[* *Novum Organum*, i. 113.]

Quando cada uma tiver desempenhado a sua tarefa especial, a reunião das tendências divididas resultará em ganhos inesperados, que jazerão também no aprofundamento dos conceitos. A questão será então tratada mais além quanto à relação entre o mundo representado e o mundo real, entre as coisas e as nossas faculdades cognitivas. A inclinação para Kant, que levantou esta questão, é já manifesta na

ciência natural, a qual já não a coloca de parte, como outrora, como fruto de uma martirização intelectual, mas a justificou praticamente.

A própria ciência está prestes a perceber que a explicação do mundo empírico não é fundamentalmente outra coisa senão uma explicação da especialidade da mente humana. E em breve nada terá a objetar se se lhe disser, com Schopenhauer: "O ser-em-si da força e o condicionamento do mundo objetivo pelo intelecto (ao qual está também ligada a verdade a priori certa de que nem a série causal nem a matéria tiveram um início temporal) priva a física de toda a independência, ou eles são o caule pelo qual o lótus da física está enraizado no solo da metafísica."*

[* *Parerga*, ii. § 87.]

Os mais distintos representantes da ciência atingiram já este ponto, e é com Kant que eles se aconselham. Assim, a filosofia e a ciência são impelidas de diferentes lados para um ponto, onde a sua união estabelecerá uma base segura para a investigação adicional do problema do mundo. Sabemos já, como verdade geral, que não podemos apreender toda a realidade com o nosso atual número de sentidos. A nossa consciência externa em relação à realidade é quantitativamente defeituosa; é semelhante a um sol, mas os seus raios não atingem os limites do todo. A moderna doutrina da evolução mostra-nos por que razão assim é. Mas temos também de considerar a qualidade da nossa consciência na sua relação com o mundo. Este último sofre transformações qualitativas na geração da consciência; os objetos são transformados na sensibilidade. O que na natureza é vibração do éter é na consciência luz; e a vibração atmosférica, som.

Encontramo-nos assim, por assim dizer, num baile de máscaras, visto não estarmos verdadeiramente cientes das coisas, mas apenas dos modos em que os nossos sentidos reagem sobre elas. De modo que não só há mais coisas do que sentidos, como as coisas são também diferentes, de facto, daquilo que parecem na representação. Do que se segue que seres de outro modo constituídos teriam também tido outro mundo.

O resultado do pensamento humano sobre o problema do mundo pode assim ser expresso dizendo: A consciência não esgota o seu objeto, o mundo.

Passamos ao segundo grande problema para o intelecto explicar: o homem. Como o mundo é o objeto da consciência, assim é o Ego o objeto da consciência de si. Como a consciência procura logicamente penetrar o seu objeto, o mundo, e determinar o seu conteúdo, assim também a consciência de si o Ego. Nesta última empresa, quase tudo está ainda por fazer.

Quanto ao mundo e à consciência, pelo menos a conceção do materialismo foi eliminada; mas é ainda parcialmente mantida no que respeita à consciência de si e ao Ego; o materialismo lisonjeia-se ainda com a esperança de ser capaz de reduzir toda a psicologia à fisiologia. Mas mesmo concedendo que fosse bem-sucedido nisso, ficaria então novamente no ponto onde o avanço posterior deve ser vertical. O problema da mente, mesmo que fosse resolvido no sentido materialista, apresenta imediatamente um novo problema. A filosofia do próximo século incluirá indubitavelmente no seu programa, como pendente ao problema kantiano, a questão ainda mal proposta de saber se a consciência de si esgota o seu objeto.

Tal questão é tão justificável no que respeita à consciência subjetiva como à objetiva, e temos todas as razões para esperar que em ambos os casos a resposta deva ser negativa; assim, que a mesma relação exista entre a consciência e o mundo, e entre a consciência de si e o Ego. A consciência de si pode ser tão inadequada para o Ego como a consciência para o mundo; ou o Ego pode exceder a consciência de si tanto quanto o mundo excede a consciência.

Isto não é apenas logicamente pensável, mas tem também a seu favor a analogia e a doutrina da evolução. Se a natureza trabalhou durante milhões de anos, por meio da luta pela existência no nosso planeta, para elevar a consciência do mundo até ao ponto de esta perceber o caráter enigmático do mundo e a obscuridade dos problemas metafísicos, é uma suposição altamente arriscada a de que, pelo contrário, a consciência de si da natureza, primeiro acesa no homem, tenha sido bem-sucedida ao primeiro arremesso, não como

capacidade de desenvolvimento, mas como um produto já concluído, compreendendo, isto é, todo o seu objeto, o Ego.

Assim, se a existência de um mundo transcendente se segue da teoria do conhecimento aceite neste século, a teoria do autoconhecimento que pertencerá ao próximo século trará consigo o reconhecimento de um Ego transcendente. É também evidente que a questão respeitante à relação da consciência de si com o seu objeto, o Ego, tem a mesma importância para a explicação do problema humano que a questão da relação da consciência com o seu objeto, o mundo, já teve para a explicação do problema do mundo. A questão da alma, que tem estado estacionária durante séculos, seria avançada para uma etapa inteiramente nova se pudesse ser demonstrado que a consciência de si apenas compreende parcialmente o seu objeto, pelo que, na verdade, a pedra de tropeço, o Dualismo, seria removida, e a questão resolvida no sentido do Monismo.

Entretanto, pode bastar chamar a atenção para este problema, de modo a mostrar que aqui também, quando o atual trabalho superficial da psicologia estiver cumprido, o avanço posterior tenderá novamente na direção vertical.

Podemos virar-nos agora para a segunda das nossas questões, a saber: Que contribuição é prestada pelo progresso das ciências para a explicabilidade da totalidade das coisas? A medida em que a ciência é capaz de se desenvolver depende da resposta a esta questão.

O nosso século carateriza-se pela contemplação científica das coisas, e longe de este período estar próximo do seu fecho, parece antes que as descobertas mais importantes estão ainda por fazer na veia em que está atualmente a trabalhar, antes que um novo período seja inaugurado por outro aprofundamento da mina. Fosse o trabalho do intelecto humano sempre sobre um plano, o problema do mundo teria necessariamente de se tornar continuamente mais claro para nós. Mas como todo o avanço conduz em última análise, como foi demonstrado, a um nível mais profundo, segue-se, pelo contrário, que o problema do mundo deve antes tornar-se sempre mais difícil.

É notável no processo do desenvolvimento intelectual que cada descoberta de uma nova verdade parcial não diminua, mas multiplique

o número de problemas dados. Quanto mais sabemos do mundo, tanto mais extraordinário ele é. Para aquele que menos sabe dele, ele parece muito mais simples do que para o génio. Assim a cultura torna-nos modestos, se não nas nossas relações humanas, certamente no que respeita ao enigma do mundo.

O oposto disto é o que vemos na suficiência da mente média, que é também especialmente distintiva da nossa geração. Goethe descreve como a mais bela felicidade do homem o ter investigado tudo o que pode ser apurado, e reverenciar silenciosamente o que é inescrutável. Mas agora a irreverência na presença do problema do mundo, a vaidade metafísica, é maior do que em qualquer época anterior, e a irreligião das massas mostra que esta irreverência e esta vaidade infetaram toda a consciência popular.

Foi este sentido da inescrutabilidade do problema do mundo que Sócrates expressou no bem conhecido, mas pouco compreendido, dito: "Apenas sei que nada sei." Certamente ele não queria dizer com isso meramente que havia conhecimento que não tinha atingido. Não haveria nada de admirável para Platão num tal lugar-comum. Fosse a esfera do problemático uniforme, isto é, se o intelecto tivesse apenas de abrir caminho na superfície, então todo o conhecimento seria atingível, dada apenas uma vida suficientemente longa. Sócrates queria antes dizer que a sua ignorância se tinha tornado maior com cada adição ao seu conhecimento, como de facto deve ser o caso, se todo o progresso conduz ao profundo. Ele sentia que a consciência humana não esgota o seu objeto; que assim, a partir do ponto de vista do intelecto, a verdade em geral não é cognoscível.

Neste sentido diz Fausto: "Vejo que nada podemos saber" (*Ich sehe, dass wir nichts wissen können*) — um suspiro que pode ser cientificamente expresso: Há não apenas fronteiras do conhecimento que são historicamente superáveis, mas também limitações da consciência e do saber que são apenas biologicamente superáveis.

Se cada problema resolvido produz novos problemas — se assim os problemas estão continuamente em aumento —, então o mais erudito será o mais modesto, e a tal a sua ignorância parecerá maior. Ainda mais é o caso quando percebemos que cada fenómeno da

natureza, profundamente analisado, nos arrasta para a escuridão impenetrável da metafísica: que no fundo a tendência de uma pedra para o centro da terra é exatamente tão inexplicável como o pensamento do homem. Metafisicamente, não há assim distinção de inteligibilidade nas coisas: todas são igualmente incompreensíveis.

É apenas uma ilusão dos materialistas que no tratamento científico das coisas toda a obscuridade seja resolvida em luz. Força e matéria supõem eles ser inteligíveis — o espírito é para eles ininteligível; por isso se esforçam por resolvê-lo em força e matéria. Contudo, o próprio oposto é verdadeiro. Se algo é geralmente inteligível, é o espírito, a consciência, de que apenas sabemos imediatamente, enquanto toda a natureza é apenas mediatamente cognoscível, até ao ponto, isto é, em que pode afetar a nossa consciência. Toda a matéria é assim resolvida em estados de consciência. Do ser, outro que não a representação, nada sabemos. Ser e ser conhecido (*esse=percipi*) são a mesma coisa. O espírito é assim o primário e real; a matéria é meramente um fenómeno secundário, cuja realidade reside temporariamente ali; e todo o mundo material da representação seria de outro modo se a faculdade percecionante do espírito mudasse. Pode soar plausível negar o espírito, porque não pode ser agarrado com as mãos, e considerar a matéria como real, porque se pode bater com a cabeça contra ela; contudo o inverso é verdadeiro.

Mesmo Huxley, tão próximo quanto se encontra do materialismo, vê-se compelido a protestar contra ele. "Mas quando os materialistas se desviam para fora dos limites do seu caminho, e começam a falar sobre não haver mais nada no universo senão matéria e força e leis necessárias, recuso-me a segui-los. ... Matéria e força são, tanto quanto podemos saber, meros nomes para certas formas de consciência. ... Assim é uma verdade indiscutível que o que chamamos mundo material é apenas conhecido por nós sob as formas do mundo ideal, e, como Descartes nos diz, 'O nosso conhecimento da alma é mais íntimo e certo do que o nosso conhecimento do corpo.'"*

[* Huxley, *Lay Sermons*, xiv., sobre o *Discurso* de Descartes.]

É, por conseguinte, claro que não podemos descobrir a verdade numa investigação unilateral do mundo objetivo; pois esta investigação conduz-nos apenas de novo ao profundo, e confronta-nos com o problema do espírito.

É do mesmo modo verdadeiro para a humanidade e para o indivíduo que é quando estamos apenas a começar a aprender que acreditamos saber mais. O mundo não se aproxima mais do nosso entendimento, mas quanto mais aprendemos, mais maravilhoso e enigmático ele aparece. "O poço da natureza", diz Fechner, "aprofunda-se tanto mais quanto mais dele procuramos tirar, jazendo a nossa própria organização no fundo mais profundo dele."* Não apesar de, mas precisamente por causa da montanha de saber que já erguemos, mas cuja acumulação apenas magnificou a nossa ignorância, o mundo parece-nos menos simples do que a um habitante das ilhas do Sul.

[* Fechner: *Aesthetik*, i. 250.]

A história das ciências é, por isso, antes uma consciência crescente do problema do mundo do que a sua solução. A admiração — como o Professor Johannes Volkelt me escreveu uma vez — é assim não apenas o início, mas também o fim da filosofia.

No desenvolvimento da filosofia e das ciências realiza-se o processo de acomodação das nossas representações e ideias à realidade. A verdade é a concordância da representação com a atualidade. A verdade é antecipada antes da prova — começa com a hipótese. Em regra, a capacidade de uma hipótese — o seu alcance explicativo — é sobreestimada; mas nesta tendência reside um instinto lógico correto, que a lógica consciente expressa dizendo que o número de princípios explicativos não deve ser aumentado sem necessidade.

Assim, toda a hipótese deve aspirar a estender o seu alcance de explicação o mais amplamente possível. Mas o investigador nunca deve esquecer que, quando a verdade de uma hipótese é conhecida, toda a confirmação adicional pertence ao mero trabalho de superfície; e, além disso, que toda a hipótese tem apenas uma capacidade limitada. Quando o seu limite é atingido, o progresso posterior dá-se num plano mais profundo; e o primeiro sinal deste novo período

consiste sempre na descoberta de fenómenos que estão em contradição com as nossas hipóteses.

É caraterístico da nossa ciência moderna não deixar a descoberta de novos factos ao acaso, mas procurá-los com propósito consciente. Mas isto não deve ser feito apenas para encontrar para sempre novas provas das nossas teorias, mas antes na busca de contradições empíricas a estas teorias, pois disso depende o verdadeiro progresso, o progresso dirigido verticalmente.

No que respeita ao nosso entendimento do mundo, todos os fenómenos se dividem em duas categorias: aqueles que concordam com as nossas teorias e aqueles que as contradizem. Fossem os fenómenos apenas do primeiro tipo, nenhum progresso posterior seria possível; o processo de acomodação da representação à realidade estaria concluído. Quem quer que acredite ser o progresso tão certo no futuro como é a sua continuidade no passado, deve admitir *a priori* a existência de fenómenos que conflituam com as nossas teorias.

Procurar estes, e perfurar com estes, deve ser a tarefa de todo o investigador que esteja penetrado da convicção do progresso intelectual da humanidade. Isto é muito belamente expresso por John Herschel: "O observador perfeito terá os seus olhos, por assim dizer, abertos para que possam ser atingidos de imediato por qualquer ocorrência que, segundo as teorias recebidas, não deveria acontecer, pois estes são os factos que servem de pistas para novas descobertas."*

[* *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, 132.]

Não se pode negar que a nossa geração, embriagada com os seus sucessos científicos, perdeu quase totalmente de vista esta regra. Cada um dos seus resultados imponentes na direção horizontal fortalece a ilusão de que agora finalmente se descobriu o único caminho para o conhecimento da verdade. Em lugar da convicção *a priori* de que a experiência deve conter fenómenos em contradição com as nossas teorias, tão certamente como o próprio progresso futuro é certo, surge o preconceito *a priori* de que tais fenómenos não são possíveis. Este

preconceito adotado no programa de investigação anunciaria a estagnação da ciência.

Se nos mantivermos firmes na convicção de que a consciência humana não esgota o seu objeto, mas que, ascendendo, deve gradualmente alinhar-se com ele, se mantivermos sempre diante de nós as palavras do Apóstolo, de que o conhecimento humano é apenas obra em parte, então estamos na disposição intelectual correta para abrir continuamente novos caminhos de progresso. Mas se nos deleitarmos no gozo da obra em parte até agora atingida, se começarmos a ser entusiastas a seu respeito, então, por muito bem que tenhamos sido sucedidos até ao presente, as palavras de Bacon aplicar-se-nos-ão: "A riqueza imaginada é uma causa principal da pobreza, e a confiança no presente deixa negligenciados os verdadeiros recursos para o futuro."*

[* *Instauratio Magna*, Prefácio.]

Sem dúvida, deveríamos também esforçar-nos por sujeitar os fenómenos do mundo às nossas teorias; mas nunca, por isso, esquecer que isso é apenas uma parte da nossa tarefa, e que não é sobre esses fenómenos que mais apelam ao nosso entendimento, e em cuja concordância com as nossas teorias somos conscientes de uma vitória da inteligência, que podemos fundar o verdadeiro progresso. Mais valiosos são tais factos que colocam o nosso entendimento em grande embaraço, pois estes necessitam da reformulação das nossas teorias e exaltam a adaptação das nossas ideias à realidade, a qual, tanto na região orgânica como na intelectual, só é possível através de alteração.

Um caso negativo em oposição às teorias dominantes é assim o mais valioso que um investigador pode encontrar. Pois assim nunca podemos aplicar a escala do conhecimento adquirido àquele que está ainda por ganhar, nem determinar o alcance do possível a partir da experiência passada. Um novo fenómeno pode facilmente contradizer todas as nossas leis conhecidas, e contudo, ser conforme a uma lei que nos é desconhecida, a qual suprime a primeira. Assim, por exemplo, o magnetismo está em contradição com a lei da gravitação. Que há forças naturais que nos são desconhecidas, com expressões conformes

à lei, segue-se, contudo, imediatamente do facto de que o mundo nunca perde o seu caráter problemático.

Devemos, por isso, não apenas admitir *a priori* que a experiência apresentará contradições às nossas teorias, mas não podemos sequer atribuir um limite a estas contradições; visto que seria evidentemente ilógico afirmar que forças que nos são desconhecidas podem contribuir apenas com fenómenos dentro de um limite determinado. O progresso das ciências alarga continuamente o circuito do possível. Em vez, por isso, de opor sempre a impossibilidade a novos fenómenos, deveríamos antes refletir que cabe à Natureza determinar o alcance da possibilidade, enquanto nós nada podemos saber de qualquer impossibilidade, exceto contradições lógicas e matemáticas, o ferro de madeira e a linha reta curva.

A ciência moderna não possui esta lisura de julgamento em relação à Natureza no grau em que seria de desejar. Este é especialmente o caso dos materialistas. Na sua escuridão imaginam que a consciência materialista esgota o seu objeto; o futuro só pode trazer avanço ao longo da superfície; e o trabalho intelectual de incontáveis gerações futuras há de consistir apenas numa repetição do refrão eterno: Os materialistas do século XIX tinham razão. Em menor grau, esta é a falta também dos eruditos em geral. Kant disse: as palavras "não sei" não são facilmente ouvidas nas academias. Os sábios de profissão estão sempre dispostos a considerar cada nova descoberta como uma violação de patente.

Deve admitir-se, contudo, que esta limitação de perspetiva tem a sua utilidade. É uma ilusão benéfica, esta crença da humanidade de que o objetivo da sua investigação está à vista. Eles vacilariam na sua busca da verdade se a pudessem imaginar apenas a uma distância ilimitada. A verdade atrai os seus seguidores cada vez mais longe para a consumação distante, sugerindo que os seus favores são imediatamente obtidos. É assim que Kepler descreve a sua busca da Verdade. Ora desaparecendo da sua vista, ora reaparecendo e acenando-lhe para avançar, ela parecia-lhe como a coquete Galateia na *Écloga* de Virgílio:

"Malo me Galatea petit, lasciva puella, Et fugit ad salices, et se cupit ante videri."

Ora, é esta ilusão que se intercala entre o intelecto humano e a perceção de que o progresso posterior se dá sempre na direção de uma maior profundidade, e assim surge uma disposição desfavorável a novas descobertas. E como a melhor disposição intelectual para o investigador é a mais completa isenção de preconceitos, isso é muitas vezes expresso no dito paradoxal de que a ignorância nos torna mais aptos para a descoberta do que o saber. Mesmo o célebre fisiologista Bernard, não obstante a sua inclinação materialista, pronuncia-se neste sentido: "Tem-se dito muitas vezes que para fazer descobertas é preciso ser ignorante. Falsa em si mesma, esta opinião esconde uma verdade. Significa que é melhor não saber nada do que ter na mente ideias fixas, assentes em teorias de que se está sempre a procurar confirmação, negligenciando tudo o que não harmoniza com elas.

Esta disposição é uma das mais nocivas e é eminentemente oposta à descoberta. De facto, uma descoberta é em geral uma relação imprevista, não compreendida numa teoria, pois de outro modo seria prevista. Um homem ignorante, não conhecendo a teoria, estaria de facto, a este respeito, numa condição mental mais favorável; a teoria não o embaraçaria, nem o impediria de ver novos factos não aparentes para quem está preocupado com uma teoria exclusiva. Mas apressamo-nos a acrescentar que não se trata aqui de elevar a ignorância a princípio. Quanto mais instruído se for, quanto mais conhecimento anterior se tiver, melhor a mente estará disposta para fazer grandes e frutuosas descobertas. Apenas é necessário manter a liberdade mental e acreditar que o que é absurdo, segundo as nossas teorias, nem sempre é impossível na natureza."*

[* Cf. Netter: *De l'Intuition dans les Découvertes*, 53. Estrasburgo, 1879.]

Mas o preconceito intelectual resultante de pressupostos teóricos não só suspende o progresso, como produz também efeitos nocivos positivos. Pois nas nossas teorias tecemos em redor da abundância dos fenómenos naturais uma rede ideal e distribuímo-los segundo categorias. Ora, se para a firme convicção de que este sistema de

categorias tem apenas um valor provisório substituirmos o preconceito de que ele é completo — como os eruditos estão muito dispostos a fazer —, então todos os fenómenos recém-descobertos têm de se adaptar a estas categorias, por muito estranhos que sejam na sua natureza, e embora devessem de facto necessitar de uma alteração do sistema. Se for esquecido que a distribuição tradicional corresponde apenas ao material do nosso conhecimento contemporâneo, novas observações serão sujeitas às velhas categorias e muitas vezes ser-lhes-á feita violência.

Ou, se isto não for bem-sucedido, então os fenómenos inaceitáveis são empurrados para o lado com o bem conhecido dito sobre os "factos isolados" não provarem nada. Como se no domínio do atual houvesse graus e escalas de valor, e apenas os factos da experiência diária pudessem contar como tais! "O que é novo", diz Bacon,* "é habitualmente concebido à moda antiga." Mas é negar todo o progresso futuro se assumirmos que todos os fenómenos a serem doravante observados têm necessariamente de se ajustar às nossas velhas gavetas.

[* *Nov. Org.*, i. § 34.]

Suponha-se que Le Verrier, o descobridor de Neptuno, tivesse concebido as notáveis excentricidades no movimento de Úrano não como um facto novo em si mesmo, mas à maneira antiga, isto é, como dedutível dos fatores então conhecidos. Raciocinando sob esse preconceito, não teria encontrado Neptuno, mas teria atribuído outras massas ou distâncias aos planetas já conhecidos, para deplorável confusão da astronomia. Tal confusão surge sempre que novos fenómenos são forçados a entrar numa velha gaveta, um procedimento que, na ciência moderna, é infelizmente muito frequente, e que me lembra sempre uma certa criada, em cujo caso o mesmo tipo de preconceito encontrou uma expressão muito cómica. Desejando apanhar o mais possível da conversa que ouvia, e ouvindo falar da estrela mal visível, Aldebaran, concebeu a informação "em si mesma nova" "à maneira antiga", e falava sempre da estrela como o "velho barão" (*Alten Baron*).

E mais tarde, quando a mesma rapariga, que tinha vivido sempre nas planícies, foi levada pela sua senhora ao Tirol e viu montanhas pela primeira vez, caiu em erro semelhante, e concebendo novamente esta nova experiência à maneira antiga, perguntou com grande surpresa com que propósito as tinham ali amontoado. Ainda melhor aqueles sábios, de quem Kant diz que "nunca veem nada senão o que é conforme com o que viram antes",* podem ser comparados com o negro mencionado por Livingstone. Este último tinha-lhe oferecido uma colher e ensinado o uso dela tirando com ela de um balde de leite. O negro, contudo, interpretando o novo facto à maneira antiga, tirava o leite do balde com a colher, mas depois despejava o conteúdo na concha da mão e bebia daí.

[* Kant (Rosenkranz, iii. 5).]

Que o homem, na sua tentativa de tornar as coisas inteligíveis, tente conceber novos fenómenos nos métodos que lhe são familiares é inteiramente justificável. Mas este esforço deveria ser apenas hipotético e não deveria proceder a uma acomodação violenta dos fenómenos, como é muitas vezes o caso, especialmente na psicologia moderna. Assim, é igualmente correto para a ciência moderna dar ênfase ao método indutivo e exigir que todas as especulações filosóficas partam de uma base de atualidade. Mas estas palavras de ordem são muitas vezes grandemente abusadas. Devemos, com efeito, virar-nos para a experiência em busca de esclarecimento em primeiro lugar; mas não precisamos de prescrever à experiência o que ela nos há de oferecer e o que não.

Não devemos esperar que a Natureza, como o ídolo numa pagode, incline sempre a sua cabeça para as nossas teorias, mas devemos antes reconhecer, *a priori*, a certeza de que há fenómenos para os quais não possuímos ainda recetáculos intelectuais. Enquanto nos viramos assim para a Natureza em busca de esclarecimento, não devemos esquecer o que Kant disse: "É algo de muito absurdo esperar esclarecimento da razão e, no entanto, ditar-lhe de antemão sobre que lado ela deve necessariamente determinar-se."*

[* Kant (Rosenkranz, ii. 577).]

Isto é ainda mais verdadeiro relativamente à Natureza, cujo caráter misterioso apenas aumentou desde que o intelecto humano se aplicou a ela. Temos a nossa razão para a investigação dos fenómenos que se nos apresentam; mas abusamos dela quando nas nossas perguntas à Natureza introduzimos já metade da resposta: isto é, quando pressupomos que a experiência só se encontra dentro dos nossos limites teóricos. Anunciamos com isso que a razão humana é incapaz de desenvolvimento. Na presença da soberana Natureza, deveríamos ser ingénuos e aplicar ao reino da verdade o que Cristo disse do reino de Deus: que não podemos entrar a menos que sejamos como crianças.

Para resumir brevemente o que precede. Vimos que a consciência não esgota o seu objeto, mas está num contínuo processo de acomodação a ele. A elevação da consciência, contudo, multiplica e complica os problemas. *Qui accroît la science, accroît le travail*. Pela elevação da consciência no processo biológico, a fronteira entre o mundo sensível e o transcendente tem sido continuamente deslocada, e será empurrada ainda mais para trás, nem que seja pela adição de um sexto sentido. O desenvolvimento biológico é continuado pelo desenvolvimento histórico da consciência na mesma direção, nem que seja através da modificação do órgão do conhecimento.

Encontramo-nos, além disso, na presença de uma alternativa inexorável: ou há um progresso para o futuro, caso em que devemos conceder sempre e *a priori* a existência de factos que contradizem as nossas teorias; ou não há tais factos, e então devemos também negar o progresso futuro, ao qual, no limite, apenas um trabalho no mesmo nível poderia ser atribuído. A escolha não pode ser difícil. Se não podemos descobrir nos materiais do nosso conhecimento tais fenómenos contraditórios, temos nesse facto a prova mais clara de que caímos no erro censurado por Bacon, de ter concebido o que é novo em si mesmo num velho método; isto é, forçámos os fenómenos contraditórios a entrar nos velhos recetáculos.

Devido à capacidade de desenvolvimento, não apenas da ciência, mas do próprio organismo cognitivo humano, é por isso de esperar que o progresso conduza sempre de novo ao profundo, e o intelecto receba perpetuamente acréscimos adicionais de problemas. E se essa

enigmática forma de vida, o próprio homem, ainda no presente a dar os primeiros passos em sapatos de criança, vier a atingir a maturidade, ainda assim será capaz de dizer com Sólon: "Aprendendo sem interrupção, avanço na idade."

CAPÍTULO II

DA IMPORTÂNCIA CIENTÍFICA DO SONHO

1

O Lado Positivo da Vida do Sono

Na investigação que se segue, será especialmente e distintamente patente que o método empírico de investigação, que se aplica exclusivamente a factos da experiência, não pode conduzir a um resultado bem-sucedido a menos que acompanhado pela penetração puramente lógica do problema. Demonstrar-se-á também que, na questão aqui a considerar, a mera experiência deve conduzir a conclusões falsas, e a resposta correta só pode ser obtida a partir dos processos lógicos do pensamento.

O cético "iluminado" considera simplesmente o facto de que em cada manhã desperta de um sonho mais ou menos confuso, e daí infere que todos os sonhos são ilusões (*alle Träume sind Schaume*). Convertê-lo desta opinião por um apelo à experiência seria uma empresa inteiramente sem esperança; pois é caraterístico do ceticismo conceder validade apenas a factos tais que imponham atenção através da sua frequência, sendo os raros suspeitos por causa da sua raridade. "O cético", disse Jean Paul, "desacredita nos meteoritos por causa da multidão de pedras de isqueiro", e a todos os relatos de sonhos notáveis ele apenas oporia as evasivas habituais, com dúvida e suspeita, com sugestões de engano ou coincidência acidental. Nada há a fazer com ele por esta via. Mas, se não for destituído de toda a lógica, pode ser facilmente convencido de que a investigação lógica é necessária para a descoberta da verdade. Colocando-nos no ponto de vista do cético e interrogando o seu pensamento pelo método socrático da maiêutica intelectual, não é difícil levá-lo à confissão de que os sonhos têm uma importância maior do que comummente se acredita;

mais ainda, que com grande probabilidade somos visitados todas as noites por sonhos significativos, embora na memória da manhã apenas imagens confusas dos mesmos sejam preservadas.

Em primeiro lugar, é claro que, para uma prova científica de que os sonhos não podem passar de ilusões, seria necessário demonstrar que as condições orgânicas do sonhar não admitem qualquer significado mais elevado. As causas dos nossos sonhos têm de ser expostas; e deve demonstrar-se que dessas causas nada pode resultar além de fantasmas sem um sentido mais profundo, e que o curso dos nossos sonhos nunca pode ser influenciado por outras causas.

É por isso necessário investigar a natureza do órgão do sonho e a fonte onde este vai colher o material das suas representações.

Os fisiologistas indicam o cérebro como o assento da consciência tanto no sono como na vigília, uma opinião certamente apoiada pela experiência de que as impressões da vida diária passam para o sonho e se misturam indistintamente com as imagens do sonho. Mas já o facto de que muito do que fora esquecido volta a emergir do inconsciente no sonho prova que no sonhar há atividade em dobras do cérebro que na vigília ou são desprovidas de função, ou cujas funções permanecem abaixo do limiar de sensibilidade psicofísico, isto é, não resultam em consciência. O sono é induzido pela quiescência dos nervos dos sentidos e das dobras exteriores do cérebro em que eles desembocam. O conteúdo da consciência de vigília fica submerso; este deve, por isso, ser dependente da atividade destas dobras exteriores. Por outro lado, no sono há um despertar interior — o sonho; as representações do sonho, por isso, se hão de ter o seu assento no cérebro, devem, em todo o caso, jazer nas suas dobras mais profundas. Mas quais sejam as faculdades que acedem a estas dobras, inconscientes para a vida diária, não se pode certamente determinar de antemão.

Mas agora, se o aprofundamento do sono implica a insensibilidade sucessiva das dobras, isso poderia facilmente estender-se até à cessação de função em todo o sistema nervoso cerebral, e continuando contudo o despertar interior, e parecendo até ser exaltado, seríamos obrigados a transferir a consciência do sonho para outro órgão. Mas pressupondo a consciência,* tanto quanto sabemos,

nervos, nada mais restaria senão supor que no sono profundo o órgão do sonho é esse sistema nervoso ganglionar, com o plexo solar por centro, que é ainda tão pouco compreendido pela nossa fisiologia. Sabemos ainda menos das potencialidades desta estrutura misteriosa do que das do cérebro. Em suma, a fisiologia não pode demonstrar que o órgão do sonho seja, pela sua natureza, incapaz de um sonhar significativo.

[* Traduzi assim neste local e no contexto a palavra *Vorstellungen* do autor, não sendo essencial para o seu sentido aqui preservar a rendição mais definida "representações" ou "ideias". — *Trad.*]

Para investigar agora as fontes da consciência do sonho. Somos capazes de ideias no sono, de outro modo não poderíamos de todo sonhar; mas as imagens do sonho são tão heterogéneas e tão distinguíveis do conteúdo da nossa consciência diária, que devem vir de uma região da qual estamos excluídos na nossa vida de vigília. As agitações nervosas subjacentes a estas imagens devem, por isso, na vigília permanecer abaixo do limiar de sensibilidade, e no sono este limiar deve ser deslocado. É assim da região do inconsciente que as imagens do sonho emergem; no sono o inconsciente torna-se parcialmente consciente, como, por outro lado, o consciente desaparece.

Além disso, esta região inconsciente, assim iluminada no sono, pode jazer ou dentro do nosso próprio organismo ou no mundo exterior a ele. No primeiro caso, a exaltação da sensibilidade corporal, da qual as imagens do sonho dependem, seria de interesse apenas para o médico; no último caso o sono produziria uma relação com o mundo externo distinta da da sensibilidade de vigília, e daí, certamente, resultariam sonhos de alcance muito real.

Uma tal relação é facilmente concebível, pois ignoramos totalmente até que ponto o limiar de sensibilidade é deslocado no sono. Nem podemos afirmar de antemão que a nossa faculdade percecionante no sono se estende apenas ao organismo interior; e seria ilógico inferir um limite determinado para o efeito a partir de uma

causa indeterminada, a saber, do grau desconhecido em que o limiar é deslocado.

A condição de vigília externa é parcialmente subjetiva, parcialmente objetiva; isto é, inclui sentimentos corporais e estende-se também ao mundo exterior. A questão sugere-se assim: saber se o despertar interno do sonho tem do mesmo modo estes dois carateres; noutras palavras, se a deslocação do limiar pode proporcionar uma relação com o mundo exterior, pela qual obtemos assim informação não acessível a nós no estado de vigília.

Esta questão deve ser respondida afirmativamente. A fisiologia provou há muito que a consciência não é coextensiva com o material que chega aos sentidos externos. Há assim mais relação entre nós e a Natureza do que a consciência atesta. Há tons não percecionáveis para o nosso ouvido, raios que não produzem luz para o nosso olho, e substâncias que são indiferentes para o nosso paladar e olfato.

Ora, embora a nossa consciência sensorial desapareça no sono, permanecemos não obstante imersos na vida geral da Natureza, da qual somos uma parte; o sono só pode suspender a relação sensorial com a Natureza, mas não aquela que está inconscientemente presente na existência de vigília. Antes só o sono, ao deslocar o limiar de sensibilidade, pode tornar este inconsciente consciente. Mas depende do grau desta deslocação até que ponto os limites da nossa consciência sensorial são removidos no sono.

Se o sono simplesmente suspende a relação com o mundo exterior mediada pelos sentidos, mas deixa essa relação mais geral pela qual estamos entretecidos com a Natureza não apenas intocada, mas até livre para chegar à consciência no despertar interior: se assim, de modo a produzir sonhos significativos, não precisa de produzir nenhuma nova relação, mas apenas realizar a que está já presente, então não só não há objeção à possibilidade de tais sonhos, como eles são até necessitados pela mera deslocação do limiar de sensibilidade.

O sono tem, por isso, não apenas o lado negativo de suspender a consciência sensorial, mas também um lado muito positivo, se através dele uma relação com a Natureza que não atinge a consciência na vida de vigília se torna disponível. O sonho não é de modo algum um mero

remanescente da consciência diária, mas uma nova consciência qualitativamente diferente dessa. Sendo a tarefa da filosofia explicar o que o homem e a Natureza são, e qual é a relação entre eles, se no sono vigora outra relação que não a da vigília, então a nossa psicologia moderna, que trata o sono e o sonho como meros fenómenos dependentes, está num caminho falso.

O sono e a vigília são de importância igualmente real para a solução do enigma humano; eles são mutuamente complementares, e o homem não pode ser compreendido a menos que tomemos em consideração ambos os lados da sua relação com a Natureza. E estes dois lados tanto menos podem ser divididos quanto não alternam realmente, mas estão sempre simultaneamente presentes; a relação com a Natureza dada no sono não é suprimida na vigília, mas apenas se retira para trás do limiar de sensibilidade: com a ocorrência do sono ela não é produzida de novo, mas é meramente elevada acima deste limiar.

Do lado positivo da vida do sono só podemos falar na medida em que através dele há uma mudança a partir do conhecimento de vigília. Isto pode acontecer no que respeita ao conteúdo do conhecimento e à sua forma. Deve por isso investigar-se até que ponto estes dois fatores são mudados no sono.

Um novo conteúdo de conhecimento é entregue através de cada deslocação do limiar de sensibilidade que dê ocasião a novas perceções. Surge assim a questão: Há forças da Natureza de que nos tornamos cientes no sono, mas que escapam à consciência do sentido? Devemos responder afirmativamente.

Segundo as leis fisiológicas, estimulações mais fracas são suprimidas para a consciência por outras mais fortes. O conteúdo de uma consciência é por isso fornecido pelas estimulações mais fortes, atuando as mais fracas apenas abaixo do limiar. Sendo as primeiras suprimidas no sono, segue-se que as últimas retomam a sua sensibilidade. Wienholt fez experiências com os seus filhos perfeitamente saudáveis no seu sono, as quais provam a existência de forças naturais cujas estimulações nunca são sentidas na vida de vigília.

Ele fez passes com uma chave de ferro à distância de meia polegada do lado do rosto e pescoço do seu filho, de quinze anos de idade, sem lhe tocar. Após alguns passes o rapaz começou a esfregar o lugar e a fazer movimentos inquietos. Nos outros filhos, ainda mais jovens, fez ensaios semelhantes com chumbo, zinco, ouro e outros metais, sobre os quais, na grande maioria dos casos, as crianças desviaram as partes assim tratadas, esfregaram-nas ou puxaram a roupa sobre elas. A impressão mais notável resultou da mera aproximação do metal ao ouvido.*

[* Dr. Arnold Wienholt: *Heilkraft des thierischen Magnetismus*, III., i. 234. 1805.]

O sono, por isso, é acompanhado por uma perceção à distância e anuncia a presença de substâncias que não excitam sentimento no homem acordado. Mas se estes sentimentos contribuem para o material dos nossos sonhos, então, certamente, no caso dos filhos de Wienholt, sonhos devem ter sido estabelecidos, de algum modo correspondentes às suas manipulações, e a tais sonhos podemos já com boa razão designar como verdadeiros. O sentimento à distância, pelas imagens do sonho que excitava, era assim, num certo sentido, uma visão à distância, embora apenas simbólica.

Suponha-se, além disso, que Wienholt tinha aproximado as suas substâncias de qualquer distância em direção a uma parte sensível do corpo, o contacto real teria sido temporalmente antecipado pelo sentimento, supondo apenas que nenhum desvio da linha reta de aproximação fosse possível; isto é, que isto não dependesse da vontade de Wienholt, mas de uma lei da Natureza. Com o início do sentimento à distância as crianças teriam sido também clarividentes na relação do tempo (presumivelmente).

Assim o sono não só traz um novo material de conhecimento, como até a alteração das formas de todo o conhecimento, tempo e espaço, é também introduzida com o novo conteúdo.

Mas ao desdenhador dos sonhos a seguinte consideração pode por último ser recomendada, tendo referência ao limite ainda não determinado da nossa capacidade de perceção no sono.

Ordinariamente, lembramo-nos dos nossos sonhos apenas em parte; em regra, apenas daqueles que precedem imediatamente o nosso despertar, perdendo-se os do sono profundo para a recordação. É precisamente nestes últimos, contudo, que a capacidade para o sonhar significativo se deve especialmente desenvolver, visto que a deslocação do limiar de sensibilidade progride com o aprofundamento do sono. Sonhos lembrados só podem habitualmente conter fantasmas insignificantes, visto serem ou aqueles que se seguem imediatamente ao adormecer, ou precedem imediatamente o despertar, e estão assim ligados à mais ligeira deslocação do limiar. Se alguma vez viermos a ter uma psicologia experimental, e formos bem-sucedidos em prover os sonhos profundos de uma marca para recordação ao despertar, então poderemos talvez achar que estes sonhos são inesperadamente notáveis, enquanto no presente estamos reduzidos aos casos excecionais, os quais são relativamente tão raros que o cético se julga no direito de os desconsiderar.

Nem, com certeza, o cético está de modo algum obrigado a aceitar esta expectativa em lugar de factos presentes. Segundo a regra lógica de que o ónus da prova cabe a quem afirma — *affirmanti incumbit probatio* —, ele tem o direito de insistir na minha prova para a afirmação até mesmo da significância excecional do sonho. As provas da experiência, que o meu tratamento do assunto até agora não incluiu, devem por isso ser finalmente apresentadas. Mas como nesta região debatível cada caso particular está aberto a infinitas objeções possíveis às quais nenhum peso determinado pode ser atribuído, será bom fortalecer os argumentos precedentes, que diziam respeito à mera probabilidade de sonhos significativos, por outros adicionais dos quais até a sua certeza *a priori* possa ser inferida.

Chegámos até aqui, a que o sono tem os seus lados positivos, e que por isso não podemos estimar as suas faculdades pelas do estado de vigília. É logicamente concebível que possamos ser "clarividentes" enquanto dormimos, embora não o sejamos enquanto acordados. Além disso, a circunstância de que a maioria dos sonhos não é lembrada, enquanto as perceções dos sentidos no estado de vigília nunca poderiam passar para fora da recordação além de recuperação num par de horas, não pode de outro modo ser explicada fisiologicamente

senão por uma diferença dos órgãos com os quais os estados de vigília e de sonho estão respetivamente ligados.

O sonho profundo deve, pelo menos, depender da atividade de outras dobras do cérebro além das que estão em função enquanto estamos acordados: possivelmente até de outro centro nervoso de todo. Pois se inferimos a similaridade do órgão a partir da da consciência, a dissimilaridade da consciência implicaria a dissimilaridade do órgão. E como a falha da memória no caso do sonho profundo só pode ser atribuída à falta de um órgão comum com a consciência de vigília, a sobrevivência da memória entre o sonho leve e a vigília deve resultar de uma comunidade pelo menos parcial de órgão.

A retirada da ponte da memória prova fisiologicamente a mudança de órgão; a preservação da ponte, a comunidade de órgão. Mas na medida em que é apenas com a mudança para um órgão de cuja natureza nada sabemos que o sonho significativo pode ocorrer, a possibilidade lógica deste último deve novamente por este motivo ser admitida.

Mas para adicionar a esta mera plausibilidade a certeza *a priori*, uma dupla investigação é necessária.

(a) Os nossos sonhos lembrados — que são os do sono leve — achamo-los sem sentido e significância especiais. A falta de sentido e a possibilidade de recordação são assim dadas juntas, sem que a conexão entre elas seja ainda aparente. É, contudo, bastante possível que sejam efeitos de uma causa comum, e por esta causa temos de procurar. Se os sonhos do sono leve são lembrados porque o órgão é parcialmente o mesmo que na consciência de vigília, sendo eles assim parcialmente excitados por esta última à medida que renasce do seu torpor e gradualmente retoma as suas funções, então em tais sonhos não temos a simples atividade de um órgão, mas a atividade mista de dois. A falta de sentido destes sonhos deve por isso ser explicada por esta mistura. Eles estão implicados com demasiados ingredientes da consciência de vigília.

O mesmo é aplicável aos sonhos imediatamente subsequentes ao sono, não estando o órgão de vigília ainda completamente em

descanso. A este órgão, e à sua insuficiente supressão, a falta de sentido deve ser atribuída, não ao verdadeiro órgão do sonho. O sonho confuso pertence assim a uma condição intermédia entre o sono e a vigília, enquanto o órgão do sonho só pode exibir a sua atividade não mista no sono profundo. Só então pode o despertar interior estar presente como uma condição pura; tendo as causas perturbadoras, as sensações fragmentárias e ingredientes da memória de vigília, que são entregues ao órgão do sonho para serem trabalhados com os seus próprios produtos, desaparecido então.

Durante a sua continuação uma atividade ordenada não é de esperar. Se, então, a confusão resulta da comunidade do órgão, segue-se que esta confusão desaparecerá com a mudança de órgão, supondo — o que está ainda por provar — que haja então qualquer sonhar de todo.

O sonho confuso reclama por isso a nossa primeira atenção. Estando as causas de confusão expostas, saberemos se o órgão do sonho é responsável por ela ou não.

(b) Dessa investigação parecerá que o órgão do sonho em si mesmo, livre de causas perturbadoras, está adaptado a produções mais elevadas, sendo a ocorrência de sonhos no sono profundo pressuposta. É apenas em condições excecionais que o sonho do sono profundo pode ser apurado, contudo nestas muito melhor do que o sonho do sono leve. Pois este último só pode ser recordado pela deficiente recordação do sonhador; enquanto o primeiro em quase todo o seu curso é exibido ao observador externo, a tal ponto que a atividade ordenada do órgão do sonho se descobre aumentar com o aprofundamento do sono.

É no sonambulismo que o sono profundo se exibe em conexão com ideias, e no sonambulismo acordado com atos fundados em ideias. Precisa, então, apenas de ser provado que o sono, o sonambulismo e o sonambulismo acordado são condições intimamente relacionadas, para dissipar a última objeção contra a possibilidade de sonhos ordenados e significativos.

Esta relação deve por isso ser o objeto de uma segunda investigação. Neste capítulo, contudo, posso apropriadamente

afunilar-me ao sonambulismo, visto estarmos apenas preocupados com a prova de que o sono profundo tem representações (sonhos). Apenas assinalarei que um falso uso da linguagem se estabeleceu, o qual um escritor individual já não pode evitar. Segundo o significado literal, sonambulismo (*somnus*, sono, e *ambulare*, caminhar) e o caminhar noturno não se distinguem, enquanto as condições indicadas por estas palavras são de facto tão diferentes como a ideia e o ato, ou, para ser mais preciso, como um sonho associado à mera fala o é de um traduzido em atos.

2. *O Sonho Confuso*.

O adormecer e o despertar acontecem gradualmente. É no estado de transição que ocorrem aqueles sonhos de que nos lembramos, na medida em que a comunidade do órgão se estende, e que são confusos devido à falha na unidade do órgão. Estes sonhos são uma mistura de fragmentos da consciência diária, de funções do órgão do sonho e de imagens que têm a sua origem em excitações vegetativas dentro do organismo. Excitações de três fontes diferentes cruzam-se assim no sono leve e confundem o curso do sonho.

Pois é a peculiaridade do sonho que nele todos os estímulos são imediatamente traduzidos em imagens percecionais, e daí uma sequência caleidoscópica de representações não ordenadas é necessariamente introduzida. Pensamentos abstratos e memórias tornam-se imediatamente perceções imaginárias; a direção local do pensamento torna-se um transporte espacial.

Na vigília, o nosso pensamento é regulado; recebe direção a partir do objetivo consciente da vontade e da atenção. Mas esta ordem perder-se-ia totalmente se, como acontece no sonho, tudo o que é abstrato fosse convertido em imagens com realidade aparente, se a atenção e o objetivo falhassem, se cada excitação nervosa estabelecesse uma representação sensorial, cada associação de ideias se tornasse uma combinação de imagens, e cada sentimento ligado a elas se afirmasse sem restrição. Há na vigília também uma ligeira tendência para esta perturbação continuada, e como esta tem de ser mantida sob controlo, o trabalho intelectual é acompanhado por um esforço que gradualmente cansa o cérebro. Mas um sonho, por mais

longo que seja, não cansa, não mantendo nenhum objetivo em vista, não sendo tentada nenhuma ordem, e sendo a consciência interior meramente passiva.

Todos estes elementos perturbadores se amontoam sobre os sonhos com força inalterada. Cada sugestão mental recebe interpretação plástica como que vinda dos sentidos. Visto que cada excitação nervosa é referida a uma perceção, todo o julgamento deve assentar em falsas premissas e revelar-se distorcido, como na loucura. Uma fonte muito produtiva de confusão são as associações, segundo as quais os pensamentos entram na consciência na vigília como no sono, mas que no sonho se tornam quadros, correndo com mais vivacidade e de uma forma puramente mecânica e sem restrições.

Cada ideia evoca, a partir dos imensos depósitos da memória, outras ligadas a si mesma, e a consciência do dormente é assaltada por tudo o que possa ser arrastado pelas leis da associação. Como estas leis incluem a mera conexão temporal, sem quaisquer relações intrínsecas, de modo que até contradições podem assim ser reciprocamente elucidadas, tal jogo meramente automático da associação deve resultar em grande confusão.

Cada emoção ligada a uma ideia de sonho tem jogo livre; cada brando movimento da vontade é traduzido em ação. Finalmente, até os nervos exteriores dos sentidos são no sono leve até certo ponto impressionáveis, e as suas estimulações transformam-se em imagens de sonho. O aparelho chamado "volúmetro" torna possível ler o grau de agitação psíquica no sonhador pela coluna de água num tubo de vidro, mostrando a depressão da coluna que o dormente muitas vezes ainda perceciona sons remotos com certeza matemática, e não está morto para as estimulações externas.*

[* Cf. *Ausland*, N.os 6 e 7.]

Estimulando externamente a visão, o olfato e a audição, o curso de um sonho pode até até certo ponto ser voluntariamente determinado. Uma pessoa sobre cujos lábios tinham caído algumas gotas de água teve um sonho tão vivo de natação que fez até os movimentos habituais com as mãos.* Outra, tendo algum perfume

segurado diante do nariz, sonhou estar numa loja de perfumaria, onde ficou esmorecida e mal disposta.†

Beattie relata o caso de um oficial a dormir a quem, por palavras sussurradas ao ouvido, se fez sonhar todas as circunstâncias de um duelo, desde a primeira troca de palavras até ao disparo de uma pistola colocada na sua mão.‡ Eu próprio, numa altura em que acordava regularmente do meu primeiro sono, costumava lembrar-me sempre de sonhos cheios de ruídos e vozes, até observar que eram ocasionados meramente pela circulação do sangue, a qual se tornava audível ao encostar o ouvido ao travesseiro, como o som de uma concha encostada ao ouvido.

[* Nudow: *Theorie des Schlafes*, 132.] [† Spitta: *Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele*, 278.] [‡ Beattie: *Dissertations, Moral and Critical, on Memory and Imagination, Dreaming, etc.* Londres, 1783, 4.º.]

Até agitações internas do cérebro prolongam a sua influência pelo sonho adentro. Se lemos até altas horas da noite até adormecermos, temos sonhos em que somos inundados por uma multidão ininterrupta de palavras. Isto, o efeito posterior da leitura, parece assim não ser nenhum mero pensar abstrato, mas tende sempre para a representação sensível e frequentemente, mediante brando estímulo dos músculos vocais, produz movimentos dos lábios ou, por transplantação do estímulo cerebral para as extremidades periféricas do ouvido, parece associado a uma suave audição das palavras lidas, apenas percetível, contudo, quando o sono entorpeceu as mais fortes excitações auditivas do exterior.

O sonho do sono leve é muitas vezes determinado no seu curso pela última representação da consciência de vigília, um fenómeno que se encontra também frequentemente entre os loucos.*

[* Griesinger: *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, 74.]

Como contínuos perturbadores do curso do sonho devem também ser mencionados aqueles estímulos internos ligados aos processos nutritivos, os quais influenciam a consciência no sonho, embora não na vigília. Por esta razão, autores que admitem a possibilidade de

sonhos significativos têm sempre prescrito uma dieta leve antes do sono. Platão recomenda a moderação nessa altura, e os pitagóricos interditavam especialmente as favas, que, sendo de difícil digestão, causam sonhos inquietos.

Artemidoro aconselha os intérpretes de sonhos a perguntarem, antes de os explicarem, se o sonhador se tinha recolhido ao descanso após uma refeição moderada ou excessiva.† Segundo Filóstrato, os intérpretes de sonhos não se condescendiam a expor sonhos subsequentes ao gozo do vinho, porque fora apenas aos moderados que os deuses tinham transmitido o dom de ver o futuro.‡ De modo semelhante falam Plínio§ e muitos outros.

[† Artemidorus: *Symbolik der Träume,* i., § 7, Viena, 1881.] [‡ Philostratus: *Vita Apoll. Tyan.*, ii., § 37.] [§ Plinius: *Hist. Nat.*, x., § 211.]

Considerando todas estas causas perturbadoras em conjunto, e lembrando que cada excitação é traduzida numa imagem de sonho, a confusão do sonho do sono leve é muito explicável; e visto poder conter apenas uma sucessão de fragmentos sem coerência, é igualmente explicável que na recordação dele, em regra, apenas fragmentos sejam apreendidos, não todo o curso do sonho. Como na vigília só se pode reter na memória uma frase inteligível, mas dificilmente uma sucessão sem sentido de palavras, assim a sucessão de representações no sonho, quando sem conexão inteligível, é dificilmente recuperável pela memória.

Assim não podemos esperar encontrar as funções caraterísticas do órgão puro do sonho no estado intermédio entre a vigília e o sono profundo. Visto que, contudo, com a remoção das causas perturbadoras, o curso do sonho é imediatamente regulado, e até, como veremos, com um objetivo, pode dizer-se com precisão que toda a parte irracional deriva da participação do órgão que está ativo na vida de vigília, enquanto toda a racional se deve à isenção de perturbação do órgão do sonho.

Até que o órgão da consciência diária esteja completamente em descanso, os sonhos com ele ligados — e estes são precisamente aqueles de que nos lembramos — não valem mais do que o delírio de

um doente com febre ou os fantasmas de um louco. A loucura e o sonho exibem, de facto, muitos fenómenos comuns; de onde se diz no Talmud: "Nenhum sonho sem loucura."

Se, por isso, os nossos sonhos são confusos enquanto estamos até certo ponto acordados, não sendo o órgão do sonho em grau algum responsável por isto, segue-se naturalmente que o efeito deve cessar com a causa; assim, que no sono profundo o sonho significativo deve ser introduzido, se é que há algum sonhar nessa condição. Mas, como a ponte da memória falha entre o sono profundo e a vigília, a existência do sonhar ordenado e significativo só pode ser provada quando ou o sonhador traduz o seu sonho em atos; ou o acompanha com palavras; ou, por último, quando, contrariamente à regra, ele é recordado. O primeiro caso acontece no sonambulismo acordado, o segundo no estado sonambúlico, enquanto no que respeita ao terceiro estamos dependentes dos relatos de testemunhos de confiança.

3. *A Relação do Sono com o Sonambulismo.*

Com o aprofundamento do sono deve diminuir a confusão do sonho. À medida que o sistema nervoso cerebral, os sentidos e o cérebro se tornam menos sensíveis, essas contribuições perturbadoras do exterior, e dos remanescentes da consciência de vigília, desaparecem. A atividade do órgão cerebral deve então ser mais ordenada e, finalmente, a confusão do sonho ser completamente removida. Mas talvez o próprio sonho cesse então; talvez estas impressões perturbadoras sejam o único material do sonho; e o sono profundo seja não apenas sem representações para a memória, mas totalmente sem sonhos. Isto tem sido frequentemente afirmado, e a questão merece investigação.*

[* Hazlitt, no seu *Round Table*, fez uma afirmação que, a ser verdadeira, serviria em muito para provar que a mente está perpetuamente ativa no sono. Ele declara que se uma pessoa for subitamente acordada a qualquer momento dado, e interrogada sobre o que estava a sonhar, será de imediato reconduzida a um encadeamento de associações em que a sua mente estivera ocupada anteriormente. Esta experiência foi ensaiada em mim próprio, e ensaiei-a em outros, e

estou satisfeito, tanto pelo resultado como pelo raciocínio, de que a afirmação não é correta.

Nalguns poucos instantes as pessoas recordavam ideias a passar-lhes pela mente, mas numa grande maioria de casos não tinham recordação alguma de quaisquer circunstâncias desse tipo. — Macnish: *Philosophy of Sleep* (Glasgow, 1830), p. 81. Na suposição de outra base orgânica da verdadeira consciência do sonho, não se poderia esperar que a experiência acima fosse bem-sucedida, e a sua falha não é argumento contra uma consciência no sono profundo.]

Ora, aqui é o sonambulismo que nos ajuda a sair da dificuldade. Induzido pelo tratamento chamado "magnético", mas também espontaneamente, é uma condição de sono que está também ligada a um despertar interior. Neste estado, contudo, uma série regulada de representações é introduzida. A consciência do sonâmbulo já não tem relação com o mundo externo através dos sentidos externos: a supressão da sensibilidade através deles está no ponto mais elevado atingível; em lugar da qual uma nova e, ao mesmo tempo, ordenada relação é estabelecida. Da consciência de si do sonâmbulo o "Eu" da vida diária desapareceu. Ela engloba, com efeito, o material desta vida diária, e isso totalmente, e assim coerentemente, não apenas em fragmentos, como no sonhar ordinário. Mas todo este material não é referido ao "Eu" do despertar interior, mas a outro e estranho "Eu". O sujeito idêntico divide-se, por isso, em duas pessoas. O sonambulismo mostra-nos assim que a nossa consciência diária não esgota o seu objeto, porque para ela essa notável e radical prolongação do Ego, que emerge no sonambulismo, permanece oculta, e pertence ao chamado "inconsciente".

Este sonambulismo prova que a divisão dramática do Ego, que no sonho ordinário só ocorre fantasmagoricamente, tem a sua verdade na verdadeira natureza do homem; que a consciência diária inclui apenas uma pessoa do nosso Sujeito, enquanto para a outra pessoa que emerge no sonambulismo a primeira aparece como não-Ego. Menção desta relação só é feita aqui para assinalar que a unidade do Sujeito destas duas pessoas torna a sua separação por uma barreira insuperável altamente improvável.

O sono leve é uma aproximação ao estado de sonambulismo; as faculdades deste último manifestar-se-ão assim indubitavelmente, se bem que excecionalmente, no primeiro, e a crença em sonhos significativos, que nunca foi totalmente extirpada, segue-se naturalmente do facto de que o sonambulismo difere apenas em grau do sono. Daí estas duas condições evidenciarem a sua relação em todo um conjunto de fenómenos consonantes, apontando também para a relação das funções psíquicas que estão ativas neles.

A condição externa da vida do sono é semelhante no sonho ordinário e no do sonambulismo. Neste último, o globo do olho está dirigido para dentro e para cima, e esta aparência, como Aristóteles notou, é incidente também, embora menos marcadamente, ao sono comum. Amiano Marcelino cita como opinião de Aristóteles que, à medida que as imagens do sonho começam a ocorrer, os olhos olham de novo em frente;* mas a observação posterior não confirmou isto. Também que os sonâmbulos acompanhem as suas visões com palavras é apenas uma extensão da experiência de que movimentos dos lábios, se não a fala articulada, ocorrem frequentemente no sono; e mesmo na vigília, quando estamos num estado de abstração, os músculos da fala são frequentemente excitados.

[* Amiano Marcelino: *Histor.* xxi. 1.]

Os fantasmas do sonhador, se bem que diferentes no que respeita ao seu conteúdo das figuras de sonho do sonâmbulo, estão contudo tão fortemente relacionados com elas que, se no estado de transição ambos se misturarem, não podem ser distinguidos uns dos outros; e daí o perigo constante de confundir fantasmas ordinários com [verdadeiras] visões nas declarações dos sonâmbulos. Nos casos excecionais em que os sonâmbulos se lembram das suas visões após acordarem, eles próprios as relatam como sonhos, provando que a consciência interior é de modo semelhante afetada pelas representações de ambas as condições.

Tendo sido, além disso, observado que tanto o sonambulismo natural como o induzido artificialmente acontecem mais facilmente de noite do que de dia;* e segundo Dupotet e outros, o sono atual é a melhor condição na qual excitar o sonambulismo.†

[* Schindler: *Magisches Geistesleben*, 26.] [† Dupotet: *Traité Complet de Magnétisme Animal*, 179. Deleuze: *Histoire Critique du Magnétisme Animal*, ii. 236.]

O sono é assim um tipo brando de sonambulismo; jaz a meio caminho entre esse e a vida de vigília. É apenas considerando o sonambulismo como um sono aprofundado ou exaltado que atingimos uma compreensão correta dos seus fenómenos; enquanto uma conceção totalmente falsa dele surge se o considerarmos, com Wirth,‡ como uma condição mediadora entre o sono e a vigília. Se os sonâmbulos podem ser submetidos às operações mais dolorosas sem as sentirem, se em geral não podem ser acordados por nenhum beliscão, corte, queimadura ou pelo ruído mais forte, o que é assim evidenciado é a extensão mais elevada da insensibilidade do sono ordinário, a qual, segundo as visões de Wirth, deveria assemelhar-se mais à morte.

[‡ Wirth: *Theorie des Somnambulismus*. Estugarda, 1836.]

Esta opinião de Wirth não requer nenhuma refutação especial, na medida em que todos os fenómenos do sonambulismo se apresentam como uma exaltação de fenómenos análogos do sono.

Assim em ambas as condições encontramos certas modificações da faculdade da memória, diferindo apenas em grau. O sonho deixa cair o material da consciência diária, retendo apenas fragmentos; enquanto, por outro lado, há uma exaltação da memória na recordação frequente de cenas há muito esquecidas da nossa vida. O sonâmbulo preserva o material da consciência diária na sua totalidade, e mostra frequentemente uma memória incompreensível do passado. Ao contrário, do sonho acordamos com recordação deficiente, do sonambulismo com nenhuma de todo. Exceções são raras em relação à vigília; por outro lado, o sonho também nisto se mostra uma aproximação ao sonambulismo, ao fornecer frequentemente a ponte de conexão para o material da consciência sonambúlica.

Em ambos os estados as visões são frequentemente apenas representações alegóricas e simbólicas de condições corporais ou psíquicas; em ambos, também, encontramos o fenómeno da divisão dramática; e é outra indicação de que o sono é uma condição

mediadora entre a vigília e o sonambulismo quando os sonâmbulos, após a cessação da condição magnética, são ainda no sono capazes de ver os seus "guardiões" e "guias", os produtos da divisão dramática.* O rapaz Richard disse que, embora não devesse entrar mais no estado sonambúlico, contudo veria o seu espírito guardião em sonhos ordinários, quando necessário para a direção da sua saúde;† e Julia, de Strombeck, um dos exemplos mais puros de sonambulismo natural, disse que durante algum tempo após a cessação desta condição seria ainda capaz de voluntariamente se colocar num adormecimento de modo a saber o que lhe seria benéfico.‡

[* Gorwitz: *Richard's Natürlich-magnetischer Schlaf*, 133, 139.] [† Gorwitz: *Idiosomnambulismus*, 192.] [‡ Strombeck: *Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten animalischen Magnetismus*, 115. Brunswick.]

Mas até condições somnambúlicas isoladas são introduzidas, e novamente são terminadas, pelo sono natural; e quando a aptidão para o sonambulismo cessou totalmente, a sonolência e o bocejo ocorrem frequentemente às horas habituais da sua anterior ocorrência.*

[* Kerner: *Geschichte zwei Somnambüler*, 223.]

As analogias são assim muito numerosas, e como o sonambulismo aparece sempre como um sono mais profundo com exaltação dos fenómenos deste último, é evidente que o poder curativo que os médicos valorizam no sono pertence num grau ainda mais elevado ao sonambulismo. É incomparavelmente mais revigorante do que o sono ordinário, como é incomparavelmente mais intenso; as sonâmbulas louvam-no com entusiasmo e ao acordarem dele sentem-se maravilhosamente fortalecidas. Julie descreveu a sua condição magnética natural como um sono precioso, de que uma hora e meia valia por seis do sono comum.† Só assim se pode explicar a prescrição bem-sucedida de uma sonâmbula, para a colocarem num transe de nove dias para a cura dos seus pulmões.‡

[† Strombeck: *Geschichte*, etc., 42.] [‡ *Archiv für den thierischen Magnetismus*, vi. 2, 60.]

Se, agora, o sono e o sonambulismo diferem apenas em grau; se, além disso, a sonâmbula não está a viver meramente num mundo de

fantasmas, mas se encontra numa verdadeira relação com o mundo externo, sendo os sonhos verdadeiros — mesmo os aparentemente mortos nesta condição estão notoriamente cientes de todas as preparações para os seus funerais, sem qualquer sentimento de sentido — não se deve duvidar que o nosso sono de todos os dias do mesmo modo, se muito profundo, pode ser acompanhado por um verdadeiro sonhar; e visto que o órgão do sentido externo falha, seria admirável se precisamente os limites da perceção sensorial fossem mantidos.

O "Post mediam noctem, cum somnia vera" de Horácio tem assim mais verdade do que a nossa sabedoria escolar admitirá, e não podemos duvidar que, se pudéssemos lembrar-nos dos nossos sonhos profundos, encontraríamos neles todas as chamadas maravilhas do sonambulismo.

Mas o sono não é apenas a negação da vigília, mas tem os seus lados positivos, como se revelou no que precede por diferentes caraterísticas que o sonambulismo contém numa escala aumentada. O sono e o sonambulismo, que não são diversos na natureza, não podem por isso ser tratados como diferentes pelo investigador, como habitualmente acontece com resultados muito fracos. Os fenómenos do sono comum são magnificados, e por isso mais distintos, no sonambulismo. Por outro lado, os fenómenos do sonambulismo são relativamente raros e são muito contestados.

Para um médico que observou e estudou o sonambulismo, há vinte outros que nada viram, e nada estudaram dele, e que negam redondamente tudo, porque não se ajusta nos seus sistemas materialistas, e degrada toda a psicologia fisiológica, com as suas vivisseções, a uma ciência de uma ordem muito mais baixa, uma em que não causas, mas meras aparências concomitantes são descobertas. É assim que tem sido ainda necessário — e isso cem anos após Mesmer — as representações públicas dos magnetizadores para trazer a ciência oficial de novo a este ponto. Mas se agora se demonstra que os disputados fenómenos do sonambulismo são exibidos em forma elementar no sonhar de todos os dias, obtemos com isso uma medida muito certa da sua atualidade, e o ceticismo iluminado será obrigado a recolher as suas velas ainda mais do que o fez até ao presente.

Mas o sonambulismo acordado também, como uma terceira forma da vida do sono, em que as visões são traduzidas em atos, sendo as excitações sensíveis transferidas para o sistema nervoso motor, não pode ser arbitrariamente separado do sonho ordinário, mas deve ser incluído no estudo comparativo.

Para recapitular brevemente os nossos resultados até ao presente, parece que o sonho comum, na medida em que é lembrado, contém quase sem exceção apenas fantasmas insignificantes. Mas isto deve-se meramente à atividade de causas perturbadoras externas; no sono profundo estas causas cessam, e daí o efeito, a confusão do sonho, deve cair por terra. Isto não pode ser provado diretamente, porque a memória falha; mas é indiretamente evidente a partir da relação profunda entre o sonho e o sonambulismo, a qual não só traz uma sucessão de ideias reguladas, mas também uma relação ordenada com o mundo exterior, e é assim um sonho verídico.

Ninguém a quem tudo isto seja claro fará qualquer oposição adicional em princípio aos numerosos relatos de sonhos notáveis, uma oposição que é indigna do investigador amante da verdade. É muito fácil assumir a atitude de um cético iluminado e *esprit fort* juntando-se ao grito vulgar de que os sonhos são absurdos; é, contudo, inteiramente não científico inferir o caráter de todos os sonhos a partir das nossas recordações fragmentárias daqueles que são constantemente perturbados a partir do exterior. Isto tornar-se-á mais completamente evidente se — como há razões para esperar — a psicologia experimental for bem-sucedida em tornar o sonho do sono profundo acessível à memória.

4. *A Aplicação Metafísica do Sonho.*

Que o sonho tenha tido poucos resultados filosóficos não é realmente falta sua, mas dos seus intérpretes. O conteúdo dos nossos sonhos é difícil de apanhar, e mais difícil ainda é compreender este conteúdo, visto o sonho ser um conjunto de problemas intrincados. Esta intrincância explica os dois modos extremos de considerar o sonho — o dos antigos filósofos e o do desdenhador moderno do sonho. Aquele que sabe que nos sonhos fenómenos altamente importantes estão por descobrir, nem que seja em forma fragmentária,

está disposto para a visão superlativa pela própria dificuldade de os compreender. Assim os antigos gregos. Outros, por sua vez, tomarão a desordem das apresentações por mera apresentação de desordem, e negarão ao sonho qualquer significância científica. Assim os modernos. Opiniões extremas nunca são verdadeiras. Temos aqui de atingir o meio termo entre os antigos e os modernos, entre a sobrestimação e a subestimativa.

Como na Bíblia, assim entre os antigos filósofos, muitos sonhos eram atribuídos a uma origem divina. Xenofonte e Platão falam frequentemente neste sentido. Aristóteles pensava, com efeito, que apenas aos sábios são enviados pelos deuses sonhos iluminadores;* mas não os nega. Estas opiniões são facilmente explicadas pela sua conexão com o culto dos oráculos e o sono dos templos entre os gregos.

Os antigos compreendiam, com fina inteligência, que não há distinção essencial entre o sono ordinário e o sonambúlico, sendo os fenómenos deste último apenas uma exaltação dos do primeiro. Não é, por isso, estranho que estes filósofos tenham desdenhado fornecer provas experimentais de clarividência no sonho a partir da vida privada. O leitor moderno certamente sente a falta desta evidência; mas um autor grego podia contentar-se com uma mera referência aos oráculos, a partir dos quais, como Platão diz, era geralmente conhecido que a organização política dos Estados gregos tinha derivado a mais elevada vantagem.

[* Aristóteles: *Da Profecia no Sono*.]

Os epicuristas eram singulares na sua visão de que os sonhos eram fenómenos profundamente insignificantes. Gradualmente a inspiração foi substituída pela faculdade na própria alma humana de erguer o véu do futuro; e Cícero (*De Senectute*) acreditava que principalmente no sonho a alma revela a sua origem divina (*Atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam*). Maomé fazia os seus discípulos relatarem os seus sonhos todos os dias, e acreditava também ser ele próprio inspirado no sonho; e encontramos ambas as opiniões prevalecentes na época cristã entre os padres da Igreja (Tertuliano, Agostinho, etc.) e os leigos.

Que no nosso tempo, não contando uma breve reação no período dos Românticos, o pêndulo da opinião tenha balançado tanto para o lado oposto, deve-se à predominância dos métodos fisiológicos de investigação sobre as teorias metafísicas e especulativas da cognição, pelo que as psicologias da vigília e do sonho foram do mesmo modo muito afetadas. O resultado, especialmente nas escolas materialistas, tem sido o preconceito de que todos os fenómenos psíquicos são meramente a operação de condições orgânicas — *cum hoc, ergo propter hoc*; enquanto é patente a partir da menor consideração que a fisiologia nunca poderá ser bem-sucedida em demonstrar mais do que o mero paralelismo de condições psíquicas e orgânicas. Este paralelismo, contudo, não é no mínimo decisivo da questão de saber qual a condição que é causa e qual o efeito, ou se possivelmente ambas as condições, entre si, não estão em conexão causal alguma, mas são ambas efeitos de uma causa comum; tal como o aparecimento das estrelas não é causa nem efeito da noite, mas o seu paralelismo é produzido pelo pôr do sol.

Os sonhos são absurdos (*Träume sind Schäume*) — essa é ainda a opinião corrente. Mas mesmo que o sonho fosse de facto apenas condicionado por estados corporais, ainda assim mereceria investigação científica; poderíamos concluir do efeito para a causa; e pelo menos a ciência médica, que a este respeito poderia aprender com o velho Hipócrates, deveria preocupar-se com os nossos sonhos. Mas, de facto, o estudo do sonho liberta-nos muito mais completamente desse preconceito fisiológico do que o pode fazer a investigação das funções psíquicas na vida de vigília.

A negligência deste estudo, decorrente da subestimativa da vida do sono, deixou uma deficiência nas preparações para julgamentos definitivos; o material de factos empíricos está ainda muito necessitado de ser suplementado. Devemos por isso dedicar uma longa investigação à mera análise do fenómeno, para que não sejamos induzidos em erro para explicações prematuras, e mereçamos a censura de Fontenelle: "Avant d'expliquer les faits il est nécessaire de les constater; on évite ainsi le ridicule d'avoir trouvé la cause de ce qui n'est point."

Se, contudo, no que se segue há mais do que um mero aglomerado de factos empíricos, o propósito não é entregar uma explicação definitiva, mas apenas indicar a direção em que a investigação empírica da vida do sono deve ser instituída, de modo a obter um resultado científico. Parecerá com isso que o sonho não tem meramente uma importância científica em geral, mas uma que lhe é própria peculiar, e que preenche um vácuo, de modo que a análise da consciência de vigília não pode ser substituída por ele. Demonstrar-se-á além disso que metafisicamente, também, o sonho tem um valor real, e é uma porta através da qual podemos penetrar na obscuridade do enigma humano. No sonho exibem-se outras forças da Psique humana, e outras relações da Psique com o todo da Natureza, do que na vida de vigília; e esses investigadores colocam-se na sua própria penumbra ao tratarem o sonho como um mero capítulo da fisiologia. Ao perderem a importância peculiar do sonho, renunciam para sua própria desvantagem aos dados que ele oferece para a determinação mais próxima da Psique humana, cuja definição está ainda em tal confusão.

Até agora um terço inteiro da nossa existência foi escassamente rentabilizado para a metafísica; uma omissão tanto mais imprópria quanto a psicologia da vida de vigília não está adaptada a este fenómeno do sonho, que é abundante em caraterísticas específicas. Julgar a vida do sonho meramente pelas suas analogias com a vida de vigília é uma contradição atual, pois o fundamento da primeira é uma inteira negação da consciência e da consciência de si que são a base da última.

Apenas deste facto deriva a esperança de atingir uma doutrina racional da alma, pois a questão de saber o que a alma é exige evidentemente uma investigação preliminar, sobre se alma e consciência são idênticas. Ora, esta questão prévia é respondida negativamente pelo sonho, o qual mostra que o conceito de alma excede o de consciência, como, talvez, a força atrativa de uma estrela excede a esfera da sua luz.

O investigador da vida do sono distingue-se, então, do fisiologista que identifica consciência e alma; e do metafísico que, embora acreditando numa substância metafísica por trás da consciência —

variadamente chamada coisa-em-si, ou ideia, ou vontade, ou o inconsciente —, contudo não procura nenhum núcleo metafísico de individualidade além da esfera da consciência de si, mas considera que a Psique individual está enraizada imediatamente na coisa-em-si, tendo o indivíduo por isso uma significância meramente fenoménica.*

[* Na estrita propriedade metafísica, qualquer distinção da alma, quer mediatamente quer imediatamente, do ser real ou noumenal, deixa-lhe apenas uma significância fenoménica. Uma consciência transcendente — tal como o autor infere da evidência apresentada nesta obra — seria ainda fenoménica, embora noutra ordem ou grau. O metafísico que limita a consciência individual ao modo atualmente conhecido por nós — que nega o transcendente — não pode ter outra garantia senão uma suposta ausência de evidência positiva de outros estados de consciência; como metafísico não tem o direito de se pronunciar sobre esta questão, visto ela não dizer respeito à distinção entre nóumenos e fenómenos, mas ao alcance possível destes últimos.

Por outro lado, ele está claramente dentro do seu direito ao pronunciar-se, com razão ou sem ela, sobre a questão de saber se uma definição noumenal da individualidade é de todo possível, e ao manter que a subjetividade deve em última análise ser procurada no Espírito Absoluto, do qual toda a consciência só pode ser fenoménica, ou manifestação. É muito necessário manter claramente em vista a distinção entre o noumenal e o transcendente; sendo um conhecimento positivo deste último sempre possível ou concebível; enquanto a "coisa-em-si" nunca pode ser objeto na ou para a consciência, por mais que elevemos a nossa conceção desta última. — *Trad.*]

Os fisiologistas são muito sumariamente despachados, visto que, como já foi dito, quando muito o paralelismo de condições corporais e psíquicas pode ser provado, do qual uma relação causal está longe de se seguir. Mas na suposição de tal relação, o sonho poderia ainda ser estudado com vantagem pelos fisiologistas, pois a partir das suas caraterísticas especiais eles poderiam fortalecer e multiplicar a evidência para as suas visões. Uma refutação detalhada destas visões fisiológicas pode tanto mais facilmente ser dispensada quanto os mais distintos psicólogos — Maudsley, Fechner e muitos outros — as consideram completamente falaciosas.

Apenas aqueles fenómenos da vida do sono são cientificamente aplicáveis que podem ser recuperados ao acordar. Mas do que sonhamos a nossa memória inclui apenas um ligeiro fragmento, e assim há uma grande desproporção quantitativa entre sonhos lembrados e esquecidos. Além disso, os sonhos que precedem e se seguem ao sono profundo estão penetrados pelos materiais da consciência de vigília, tornando-se cheios de imagens estranhas a esta à medida que o sono se aprofunda.

Diminuindo a assinatura da memória com a profundidade do sono, enquanto, por outro lado, a peculiaridade especial do sonho acede na mesma proporção, resulta também uma grande desproporção qualitativa entre sonhos lembrados e esquecidos. Esta é certamente a razão principal para o desprezo dos sonhos, o qual é quase justificado no que respeita à generalidade dos sonhos lembrados, mas não no que respeita aos outros, perdidos em regra para a memória, mas dos quais por vezes fragmentos pelo menos sobrevivem na consciência de vigília. A maioria dos sonhos intrinsecamente notáveis está infelizmente perdida; mesmo quando acordamos deles imediatamente, apenas ideias e sentimentos obscuros podem ser rastreados, e o grau mais profundo do sono, aquele induzido pelo magnetismo e pelo hipnotismo, é seguido pelo completo esquecimento.

Mas do facto de que as representações do sono profundo são obscuras ao acordar, não se segue que o fossem também durante o sonho. "Antes conjeturo", diz Kant, "que estas possam ser mais claras e mais extensas do que até as mais claras no estado de vigília; pois isto é de esperar de um ser tão ativo como a alma, quando em descanso completo dos sentidos externos, embora estando a sensação corpórea ausente no momento, ao acordar haja uma falha da associação pela qual a continuidade da consciência pessoal é sustentada.

Os atos de alguns sonâmbulos acordados, que em tal condição mostram por vezes mais inteligência do que em outras alturas, embora nada recordem disso ao acordar, confirmam a possibilidade do que presumo sobre o sono."* É assim apenas na reprodução de vigília, não na produção durante o sonhar, que essas representações são obscuras. E o sonambulismo é a confirmação evidente disto.

[* Kant: *Träume eines Geistersehers*.]

Mas para a significância científica das imagens de sonho é necessário, não apenas que elas devam ser claras, mas que devam também ser reguladas de algum modo, não ser um mero aglomerado confuso, como os desdenhadores dos sonhos afirmam. Ora, o facto é que sonhos longos exibem frequentemente uma concatenação de incidentes tão lógica como a que poderia vir diante de nós no estado de vigília. É também o facto que em outros sonhos a lei da causalidade parece estar completamente em suspenso, ou pelo menos que a causalidade está a ser constantemente quebrada, tomando o jogo uma direção colateral, ou inteiramente nova com interrupção de toda a continuidade. Por isso esta contínua rutura pertence peculiarmente à natureza do órgão do sonho — caso em que o sonho poderia ter apenas um ligeiro interesse científico — ou, referindo a ordem nas representações especialmente ao órgão do sonho, devemos considerar a aberração quase constante como uma perturbação constante do curso do sonho, e devemos mostrar a causa disso.

No sono leve tais perturbações ocorrem continuamente. A suscetibilidade dos sentidos não está completamente suprimida; não só excitações periféricas, clarões de luz não obstante as pálpebras fechadas, impressões de som, de pressão, de sensibilidade da pele, são transmitidos ao cérebro, mas também irritações internas do organismo devidas à maior atividade das funções vegetativas no sono. Tais estimulações são referidas pelo órgão do sonho, frequentemente com forte exagero, a uma causa mais ou menos adequada, transpostas para o espaço exterior, isto é, convertidas numa imagem percetiva. Este é o mesmo processo do qual, na vigília também, o mundo representado toma a sua origem, sendo as estimulações periféricas referidas pela função de causalidade *a priori* do entendimento a um objeto no espaço externo.*

[* Numa mera alusão à teoria idealista da perceção, o autor não deve ser censurado pela aparente inconsistência de postular estimulações "periféricas" de um organismo já objetivo como a ocasião para a construção de um mundo sob a forma do espaço. Mas pode ser conveniente assinalar que a inconsistência é apenas aparente. Se na "perceção" o sujeito é ativo, e de facto constrói os seus objetos,

sendo o resultado um mundo profundamente conforme à lei da causalidade, a própria ocasião deste processo deve ter a sua representação externa no produto concluído, implicando a objetivação (representação) do próprio sujeito, como organismo ou corpo, num mundo espacial. — *Trad.*]

Enquanto, por isso, estimulações externas e internas puderem ser transmitidas ao cérebro, o curso do sonho não pode ser regular; há uma metamorfose contínua das imagens de sonho, que passam umas para as outras, e toda a concatenação lógica falha. Isto deve ser tanto mais o caso quanto o sonho, como Volkelt† muito bem demonstrou, tem a caraterística de não suportar conceções abstratas. Todos os pensamentos que se introduzem tomam imediatamente uma forma sensível; o que na vigília é uma associação de ideias, no sonho é uma associação de imagens.

[† Volkelt: *Die Traumphantasie*.]

Se no sonho me encontro num quarto vazio, o qual reconheço como a habitação de um amigo, este último entra imediatamente pela porta; se me encontro na companhia de um amigo, e me ocorre alguma peculiaridade da sua habitação, sou instantaneamente transportado para ela.

A atenção e a reflexão conscientemente dirigida não têm lugar no sonho; antes somos completamente passivos, sendo as imagens evocadas segundo as leis da associação com tão pouca regularidade como na vigília também, quando talvez estamos deitados à orla de uma mata, a folhear as páginas de memórias meio esquecidas no livro da nossa vida sem respeito a datas.

A natureza peculiar do órgão do sonho, e com ela a importância científica do sonho, só pode ser reconhecida quando tais estimulações externas e internas do organismo cessam, e a associação já não intromete fragmentos de memória no mundo do sonho. A pré-condição é um sono muito profundo, excluindo totalmente os sentidos externos do mundo exterior e derrubando a ponte da memória.

O desvio ou a interrupção da série de representações resulta assim sempre de causas perturbadoras. Por outro lado, não pode provar-se a partir do próprio sono profundo que o órgão do sonho

autodeterminante produz uma série ordenada, não havendo em regra recordação alguma; mas, inteiramente à parte do sonambulismo, pode provar-se a partir de uma certa espécie de sonhos muito notáveis, mesmo do sono leve, nos quais uma peça de sonho de longa duração é desenrolada, enquanto, não obstante, a possibilidade de interrupção é excluída por falta de tempo. Estes sonhos oferecem uma oportunidade muito boa para observar que a função do sonho não perturbada produz sequências coerentes de representações.

Seleciono um caso da minha própria experiência pelo qual a aparente contradição nas expressões concisas acima se explicará de imediato.

Sonhei que entrava no quarto de um amigo e, para minha surpresa, achava-o dividido por uma cortina a ondular do teto até ao chão. Conversámos durante algum tempo sem que eu fizesse qualquer pergunta indiscreta; mas ele adivinhou a minha curiosidade e, dizendo que me mostraria o que a cortina escondia, levantou-se e ergueu-a. Isto causou um ruído como o desenrolar de um material engomado. No mesmo momento acordei, no preciso instante em que o meu irmão estava a amarrotar um papel rígido, ocasionando o mesmo som que eu ouvira no meu sonho. Num único caso uma tal coincidência poderia, naturalmente, ser considerada como acidental, mas este tipo de sonho é tão frequente que essa explicação parece inteiramente inadmissível.

Este sonho foi assim elicitado por uma excitação periférica da audição, enquanto contudo os preliminares dramáticos do clímax do sonho, correspondentes à excitação, aparentemente precederam esta última. O início e o fim do sonho são, por isso, contemporâneos, ou estão tão intimamente compactados que podemos considerar contemporâneo o decurso de tempo durante o qual o órgão do sonho funciona segundo a sua própria natureza, estando uma causa perturbadora excluída por falta de tempo.

Visto, porém, que o curso do sonho tomou um tempo não insignificante, pelo menos aparentemente, e foi profundamente coerente, a elicitação de sequências coordenadas e dramaticamente acentuadas pode ser considerada como sendo da natureza do órgão do sonho. Os desdenhadores do sonho dirigem, por isso, as suas censuras

a uma morada falsa. Causas perturbadoras estão sempre a lançar impedimentos no caminho da atividade ordenada natural do órgão do sonho, o qual as acolhe com o resultado de que parece ser da natureza do próprio órgão do sonho juntar fragmentos heterogéneos e sem sentido num trabalho de colagem em mosaico.

É, além disso, de observar que a elevada importância científica desta espécie de sonho aparece também da desproporção entre o curto e esvanecente ponto de tempo e a multidão de representações nele amontoadas. Tais sonhos oferecem quase uma prova suficiente da doutrina de Kant da idealidade, isto é, da validade meramente subjetiva da forma do tempo; mas mesmo para o realista transcendente, para quem o tempo tem validade tanto subjetiva como objetiva, eles provam pelo menos assim tanto: que o tempo subjetivo não coincide com o objetivo, que seres diferentes podem ter escalas de tempo diferentes, e que até um e o mesmo ser nem sempre tem a mesma escala.

Kant demonstrou que todo o conteúdo da perceção se veste das formas cognitivas do tempo e do espaço. Mas aparece agora que estas formas são apenas inalteráveis para a consciência diária sensorial, e que o sono providencia uma nova medida de tempo e espaço. Também a este respeito o sono tem todo um lado positivo próprio, e assim a psicologia que toma por seu objeto apenas o homem acordado deve necessariamente falhar a definição correta do homem.

A filosofia trata da natureza como percetível pelo sentido, do homem como ele perceciona pelo sentido, e da relação entre os dois; sobre esta base os seus sistemas têm sido erguidos, e contudo o mundo e o homem são ainda problemáticos. Mas agora que o sono se vê ter lados positivos, um sistema filosófico tem de ser fundado sobre a base da vida do sonho, visto aí tanto o homem como a natureza aparecerem de outro modo do que na vida de vigília. Quando este terço da nossa existência, até agora inteiramente negligenciado, tiver sido do mesmo modo rentabilizado filosoficamente, poderemos talvez esperar que a natureza do mundo e do homem possa ser profundamente explorada.

A interrupção da função ordenada do sonho por irritações externas ou internas sugere a comparação com a loucura. Como a

função do sonho é em si mesma bastante ordenada, e a confusão é apenas introduzida por fragmentos perturbadores que o sonho não pode rejeitar, assim foi há muito reconhecido pelos médicos que o pensar dos loucos aparece inteiramente lógico logo que se saiba de que pressupostos parte.

O louco erra nas suas premissas, por exemplo na sua ideia fixa, não nas suas consequências. Ele refere frequentemente meros sentimentos internos a causas externas, as quais para ele, exatamente como para o sonhador, adquirem a atualidade do sentido e o influenciam dramaticamente; mas o seu sentimento é real, ele reage inteiramente de forma lógica sobre ele, e a sua loucura reside apenas na sua projeção do mesmo no mundo externo. A atividade psíquica do sonhador não é assim em si mesma absurda; só se torna tal quando matéria perturbadora lhe é apresentada a partir da sensibilidade corporal; e assim também a enfermidade dos loucos não é realmente enfermidade do intelecto, cuja aparência é apenas produzida pelo facto de o intelecto ter de operar com o falso material que lhe é imposto pela sensibilidade nervosa.

Apenas desta necessária distinção entre doença intelectual e doença cerebral se há de explicar a observação frequente de que pessoas loucas nas suas últimas horas exibem plena clareza de consciência, aparentemente só então recuperada. Lemoine* conhecia uma pessoa louca que sofria de uma alucinação, mas tentava explicar, inteiramente de uma forma científica, as imagens a pairar diante de si. Os seus sentidos erravam, por isso, mas não o seu intelecto.† É assim também nos nossos sonhos; e devemos tanto mais reconhecer a concatenação racional de ideias quando vemos que o sonhador se esforça por tecer na sequência os sentimentos mais heterogéneos e perturbadores, tão bem quanto se pode fazer.

[* Alb. Lemoine: *Du Sommeil*. Paris, Baillière, 1855, § 211.] [† Provavelmente nenhum médico consideraria este um caso de loucura. É como o célebre caso de Nicolai. O teste aceite de loucura com alucinação parece ser a aceitação desta última como objetivamente real. — *Trad.*]

A confusão é assim a regra do sonho a partir do ponto de vista da memória, mas não do ponto de vista do órgão do sonho; é apenas na aparência que o critério da memória faz do sonho confuso a regra, e é apenas na aparência que a ausência desse critério faz do sonho ordenado a exceção.

As funções vegetativas do organismo, a respiração, a circulação do sangue, a digestão, etc., introduzem ainda perturbação no curso do sonho, mesmo que as excitações periféricas tenham cessado de ser possíveis. A sensibilidade a estimulações internas é até aumentada durante o sono, vindo então a ser percecionado o que não podia penetrar a consciência de vigília devido à prevalência de excitações periféricas. O sonho é por isso muito inquieto após as refeições ou após excessos na bebida.

Por isso os brâmanes e os filósofos gregos prescreviam sempre a temperança, a qual apenas nos torna suscetíveis a sonhos significativos e divinamente inspirados. Desta opinião eram também os sacerdotes do templo de Esculápio.* E Cícero diz:† "Não se pode duvidar que o número de sonhos verdadeiros seria maior se adormecêssemos numa melhor condição; mas enchendo-nos de vinho e carne, temos sonhos obscuros e confusos." Assim na Idade Média, Agrippa von Nettesheim e outros recomendavam o jejum com fumigações e unturas.‡ E até hoje, os pais indianos preparam os seus filhos pelo jejum para sonhos proféticos. Isto fundar-se-á numa verdadeira intuição de que o sonho que é caraterístico do órgão do sonho, e é determinado pela sua atividade pura, não ocorre enquanto as irritações vegetativas internas do organismo exercerem uma influência perturbadora.

[* Philostratus: *Vita Apollonii*, i., c. 6.] [† Cicero: *De Divinatione*, i., § 29.] [‡ Schindler: *Der Aberglaube des Mittelalters*, 247.]

Torna-se uma questão, por isso, saber se este sonho puro de todo ocorre. Até agora chegámos apenas até ao ponto de que o órgão do sonho exerce uma função pura na medida em que o sono ganha profundidade e as excitações perturbadoras diminuem. As extremidades nervosas periféricas dos sentidos externos são as primeiras a obter descanso, permanecendo o cérebro ainda sensível a

irritantes internos; e na medida em que estes possam surgir não apenas das funções internas regulares do organismo, mas também das mesmas quando irregulares e doentes, o sonho tem uma grande importância também para o diagnóstico médico, mesmo que os movimentos doentios sejam apenas representados por imagens simbólicas.

O relaxamento do sistema nervoso procede assim de fora para dentro, e se este processo prosseguisse sem deteção, a insensibilidade deveria finalmente estender-se ao sistema nervoso central, o cérebro; mas esta etapa só seria atingida no sono mais profundo. Ora como os fisiologistas sabem certamente pouco sobre as causas do sono, tão pouco podem determinar os limites da sua operação. Mas aqui, novamente, o sono magnético é instrutivo, visto este ter sido muito frequentemente utilizado para as operações mais dolorosas, não sendo sentimento algum transmitido ao cérebro.

Se, agora, no sono mais profundo de que o organismo é capaz, continuássemos a sonhar, embora sem recordação subsequente, e se a vida cerebral não tem participação nesta experiência, a questão premente surge (como já assinalado), com que órgão sonhamos então, se não com o cérebro? Enquanto o cérebro está ativo, é fácil falar de uma fantasia do sonho; mas visto esta só poder ser pensada em conexão com o cérebro, ou pelo menos acompanhada por fenómenos no cérebro, esta fantasia, considerada como a causa do sonho, é inteiramente excluída pelo sonho do sono profundo.

No sonho lembrado, a atividade da fantasia é facilmente rastreável; não pode, contudo, ser considerada como a causa peculiar do sonho, porque, como Aristóteles notou, deve ser colocada dentro do sonho,* e porque a significância das imagens do sonho sobe com a profundidade do sono, enquanto o contrário teria de ser o caso se pensássemos na fantasia como em conexão com a vida cerebral.

[* Aristóteles: *Do Sono e da Vigília*, c. 2.]

Sobre estes fundamentos, e além disso porque sonhar mesmo no sono mais profundo é um facto que, embora no sono natural raramente, no sono magnético sempre, pode ser provado, segue-se que Schopenhauer estava completamente justificado ao admitir um órgão

especial do sonho. Os fenómenos do sono magnético e as declarações das sonâmbulas sugerem uma conexão da faculdade do sonho com o sistema ganglionar, uma conexão que explica facilmente o facto de o sonho poder ser lembrado apenas no grau em que a vida cerebral está ainda participante; e que a ausência de memória dos sonhos profundos e magnéticos resulta da transferência da faculdade da representação consciente para outro assento, do qual o cérebro ao acordar consequentemente nada sabe.

Schopenhauer diz que no sonho, no sonambulismo e condições aparentadas obtemos a intuição objetivamente representada por um órgão diferente do da vigília, isto é, não pelo sentido externo, e fala por isso de um órgão especial do sonho.* Fechner é também de opinião que o palco psicofísico dos nossos sonhos é diferente do das impressões da vida de vigília, e que "com a oscilação temporal da atividade psicofísica do nosso organismo da vigília para o sono está ligada uma oscilação ou circulação espacial [local] ... tal que durante a vigília o palco do sonho permanece inteiramente abaixo do limiar, enquanto o das impressões de vigília está em algum lugar e de algum modo acima dele; no sono, por outro lado, o palco da vida de vigília afunda-se inteiramente abaixo do limiar, enquanto o do sonho é elevado relativamente a este palco completamente submerso da vida de vigília, e com a ocorrência do verdadeiro sonhar ergue-se até acima do limiar da consciência. ...

Fosse o palco psicofísico do sonho e da consciência de vigília o mesmo, o sonho seria uma mera continuação desta última (como acontece quando os olhos se fecham [sem sono] [durante a quietude da noite]), e o material e a forma seriam os mesmos, enquanto é inteiramente de outro modo." Finalmente, Fechner concorda com a visão de que no sono leve ambos os palcos podem ser animados, e ele explica daí a confusão dos nossos sonhos, não havendo parede de separação entre os palcos, mas interação entre os dois.† Estas considerações, e a prova apresentada por Reichenbach de que o assento da atividade cerebral ódica se descola conforme dormimos ou estamos acordados, "predominando a intensidade ódica no cérebro grande durante a vigília, no cérebro pequeno durante o sono",‡ favorecem a visão de que no sono um órgão está ativo o qual na

vigília é ou desprovido de função, ou cujas funções permanecem abaixo do limiar de sensibilidade. Com esta deslocação do palco da consciência deve evidentemente estar ligada a notável faculdade das sonâmbulas no sono profundo, por muito prematuras que hipóteses adicionais possam ser.

Mas mesmo que cada impressão da consciência pudesse apenas estar ligada ao cérebro, deve contudo conceder-se que no sono profundo deve haver caminhos de perceção inteiramente outros a conduzir ao cérebro do que na vigília, de modo que estamos ligados ao mundo por outros fios além dos sentidos externos, como necessariamente se segue do facto de os nossos sonhos não serem produzidos pela atividade do cérebro, mas de este os receber passivamente do Inconsciente. A experiência apenas, contudo, não teorias *a priori* a partir deste ponto de vista, pode decidir de que faculdades podemos ser capazes por meio destes novos caminhos.

[* Schopenhauer: *Über Geisterseher*.] [† Fechner: *Revision der Hauptpunkte der Psycho-physik*, 286-288.] [‡ Reichenbach: *Der Sensitive Mensch*, i. 409, ii. 627.]

A diferença material e formal das nossas representações de sonho relativamente às de vigília só necessita, assim, da hipótese de novos caminhos de perceção; mas se considerarmos o facto da ausência de memória ao acordar do sono profundo, isso sugere uma transposição atual do palco da consciência, e assim uma troca de funções entre o cérebro e o sistema ganglionar.

Ora, como este esquecimento após o acordar se assemelha a uma mudança no sentido da personalidade, tanto mais quanto esta alternância da consciência contém uma diferença material e formal de representações, assim de facto a mudança de sono e vigília apresenta um dualismo temporalmente sucessivo de personalidades, localmente englobadas no sujeito humano.

Mas este problema já não pertence meramente à fisiologia, pois estes procedimentos no sistema ganglionar devem ser considerados apenas como fenómenos concomitantes, não causais, e assim a investigação científica do sonho passa para o domínio da metafísica, na medida em que esta tem a natureza do homem por seu objeto. As

tentativas até agora feitas para atingir uma definição do homem pela análise da consciência de vigília conduziram a nenhuns resultados indisputados.

Ora, contudo, demonstra-se que temos uma segunda consciência, e com isso descobre-se não apenas um segundo caminho para resolver o problema da nossa vida interior, mas também a causa do fracasso anterior. Quando o mundo próprio do sonho surge, quando a vida cerebral é reduzida à latência ou, pelo menos, se restringe a funções vegetativas, temos então um fenómeno ao qual nenhum outro se aproxima em importância, visto significar nada menos do que isto: que o homem é um ser duplo, embora não no sentido dualista da velha doutrina da alma. É assim o sonho, não a vigília, que é a porta da metafísica, na medida em que esta trata do homem.

Se temos duas consciências, a erguerem-se e a afundarem-se como os pesos numa balança, então a partir da investigação de ambas podemos primeiro atingir a definição do homem; e a opinião de que a psique humana possui outras faculdades no sonho do que na vigília, de que ela, além disso, se encontra noutras relações com o todo da Natureza, aparece pelo menos logicamente admissível. Se, além disso, o desaparecimento da consciência cerebral não significa o desaparecimento da consciência em geral, torna-se então claro que podemos alternadamente passar por dois estados diferentes de consciência, isto é, na alternância de vigília e sono.

Mas isto só é possível se ambos os estados existirem contemporaneamente, embora inconscientemente um para o outro. Potencialmente, a consciência do sonho deve ser dada mesmo na vigília, e a consciência de vigília no sonho, exatamente como a luz das estrelas está presente quando o sol brilha, mas é apenas visível quando este se põe.

Pode-se então dizer com razão que escassamente algum facto é de mais notável importância do que este: o de que um sujeito pode englobar duas pessoas.

Atendendo apenas ao conteúdo lembrado do sonho, fazemos pouco mais do que fornecer um capítulo à fisiologia; enquanto o *gravamen* do sonho reside no problema diante de nós, para o qual o

facto pesado e primário é que sonhamos; sendo o conteúdo do sonho de consideração secundária. Segundo a regra lógica, a atualidade de um facto prova ao mesmo tempo a sua possibilidade. *Ab esse ad posse valet consequentia*. Mas no caso de factos que nos parecem ininteligíveis, estamos sempre propensos a converter isto numa impossibilidade para o entendimento — um procedimento ilógico —, de modo a provar a sua não existência. Ora, visto a afirmação da dupla natureza do homem poder certamente ser considerada uma das mais estranhas, e ser, certamente, a inferência mais importante da vida do sonho, uma elucidação adicional é indispensável. Parecerá com isso que esta afirmação não implica um regresso à doutrina dualista da alma, mas que na filosofia existente temos já os germes de uma doutrina monista.

Há dois problemas com os quais todo o filosofar se preocupa: o Mundo e o Homem. Num procura a nossa consciência penetrar; no outro, a nossa consciência de si. O filosofar sobre o mundo tomou o seguinte curso: começou com uma investigação do objeto e acabou por perceber que a condição subjetiva da cognição deve ser investigada primeiro. Neste ponto está Kant. Como resultado reconheceu-se que a consciência não esgota o seu objeto. Esta é a quintessência da teoria filosófica da cognição.

O nosso pensar sobre o mundo acaba com contradições, cuja solução reside numa região não iluminada pela consciência. Aqui, agora, está o ponto em que a Ciência, a Física, a Fisiologia e a doutrina da Evolução fluem para a filosofia. A Física teórica mostra que não só os nossos poderes práticos, mas até o número de sentidos, são inadequados para os objetos. Todas as operações da Natureza dependem de processos minúsculos, que escapam aos nossos sentidos, no interior dos corpos, e para cuja compreensão estabelecemos a teoria atómica como uma hipótese provisória. Finalmente, a doutrina da evolução mostra por que razão o mundo excede a nossa consciência. A consciência é um produto da evolução, e, no processo biológico, emergiu da luta constante e dolorosa pela existência; ela cresce, por isso, para o seu objeto, o mundo, apenas por graus, como uma planta trepadeira para o seu suporte. Assim também nós, homens, como os mais elevados produtos existentes da evolução, estamos

contudo limitados por toda a nossa organização a relações com apenas um fragmento do todo da Natureza; o mundo transcendente além dos nossos sentidos permanece fechado para nós.

Assim, em suma, carateriza-se a relação da consciência com o problema do mundo, como gradualmente se tornou historicamente claro.

Passamos ao outro problema, o homem, para considerar a relação da consciência de si com esse. É de imediato presumível que a consciência de si também não esgote o seu objeto; uma presunção que sobe à certeza quando consideramos que a consciência de si é apenas um caso especial da consciência, não diferente em si mesma, mas meramente pela sua direção — isto é, pelo seu objeto. Este objeto somos nós próprios. Assim o que é verdadeiro da consciência em geral deve também ser verdadeiro do seu caso especial.

A consciência de si deve ser capaz de evolução, de exaltação, iluminando assim gradualmente o contorno do seu objeto. No processo biológico, a consciência de si aparece primeiro com o homem. A capacidade evolutiva biológica é ilustrada pelo indivíduo. A criança fala ainda de si na terceira pessoa; é por graus que a sua consciência atinge este objeto interior, e se torna assim consciência de si, a qual não pode surgir mais cedo; tal como o raio de sol no espaço só dá luz quando é intercetado por um objeto. Mas não fosse esta luz em todos nós tão fraca, não teria havido necessidade para a inscrição no templo de Delfos: "Conhece-te a ti mesmo!" Nem Platão teria dito que a maioria dos homens apenas sonha, só o filósofo se esforça por estar acordado.

A consciência de si, esta última flor do processo biológico, tem no homem apenas a sua primeira fundação, e o seu conteúdo é por isso excessivamente pobre. Analisando este conteúdo encontramos, como Schopenhauer demonstrou, a primazia da vontade na consciência de si. Em todos os nossos sentimentos, afetos e desejos, reconhecemo-nos como uma substância volitiva, e também a identidade desta substância ao longo de todo o curso das nossas vidas. Que esta vontade seja cega implicaria a afirmação de que a consciência de si esgota o seu objeto — uma proposição muito disputável.

Por outro lado, é claro que na consciência de si só podemos encontrar uma vontade cega como objeto; pois mesmo que fôssemos cognitivos na nossa substância metafísica, contudo este saber não poderia em si mesmo ser conhecido como objeto, exatamente como o olho pode ver tudo exceto a si próprio. Isto só poderia então ser o caso se o homem tivesse duas consciências, uma das quais tivesse uma esfera maior do que a outra. Apenas assim um autoespelhamento teria lugar. Se nós, como seres metafísicos, nos compreendêssemos a nós próprios como seres terrestres — como um círculo maior é concêntrico a um menor —, poderíamos então, até um certo grau, ser mesmo cognitivamente um objeto para nós próprios. O conteúdo da consciência de si poderia tornar-se um objeto da consciência e, com Descartes, poderíamos propor como um facto fundamental: "Penso, logo existo."

Mas mesmo assim só poderíamos conhecer-nos totalmente do lado da vontade; a vontade teria ainda a primazia na consciência de si; e a cognição, como facto do nosso ser interior, seria apenas um fenómeno secundário em relação à vontade, cognoscível ela própria apenas como voltada para fora; mas não seria apreensão alguma da nossa parte metafisicamente sabedora. A nossa consciência terrestre pode assim ser objeto para o nosso olho metafísico, mas este último não pode ver-se a si próprio; e ainda menos pode a nossa consciência terrestre, como o círculo menor, englobar o círculo maior da consciência metafísica, embora o inverso possa bem ser.*

[* Qualquer tentativa para explicar as passagens algo difíceis acima pode não ser inaceitável para o leitor. O objeto na consciência de si é o caráter da vontade ou disposição como poder motor no pensamento e na ação. Este é o único eu cognoscível pela consciência meramente reflexiva. Mas a própria cognição do eu-vontade prova que todo o eu não é cognoscível, visto aí residir também este mesmo ato ou faculdade de cognição, que não pode ser ao mesmo tempo o seu próprio objeto. Para a consciência de si do homem "terrestre" (isto é, o fisicamente organizado), a "vontade" assim necessariamente parece "cega" (sem inteligência consciente), precisamente porque temos de a divorciar, como objeto, da cognição.

De modo que pela consciência de si meramente reflexiva a própria consciência nunca pode ser descoberta naquilo que é o seu único objeto possível. Mas pode ser inteiramente de outro modo se este objeto, o eu, for mais do que aquilo que pode aparecer, como objeto, para a consciência reflexiva. Os seus dois momentos, vontade e cognição, seriam então reunidos numa cognição direta do eu externo, derivado, "terrestre", o qual ele vislumbraria como sendo tanto volitivo como cognitivo. E contudo, o eu metafísico estaria sob a mesma incapacidade de cognoscer a sua própria parte cognitiva; e assim a "cegueira" atribuída à Vontade, como coisa-em-si, por Schopenhauer, demonstra-se ser uma ilusão necessária da consciência de si; ou, antes, demonstra-se assim que esta cegueira aparente não é prova do facto. Por trás da consciência de si está a própria consciência incognoscível; incognoscível, contudo, para o mesmo modo de consciência, ou personalidade, mas um objeto bastante possível para outra consciência mais elevada, mais interior e abrangente do mesmo sujeito. — *Trad.*]

Como vontade, por outro lado, somos em ambos os círculos idênticos, e a consciência terrestre só pode apreender esta vontade pela direção que a traz à consciência de si e, ao mesmo tempo, cognosce esta vontade como aparentemente cega.

É evidentemente um erro de omissão que a questão de saber se a consciência de si esgota o seu objeto não tenha sido investigada, ou se não é antes capaz de evolução, atingindo os limites da sua evolução apenas com os limites do seu objeto, como também a consciência não seria mais capaz de evolução se compreendesse todo o mundo, periférica e centralmente. Um pressentimento do verdadeiro estado das coisas existiu certamente em sistemas religiosos e filosóficos. A doutrina da alma prova isto. Mas esta última não indica a verdadeira relação, tanto porque divide o homem dualisticamente em corpo e alma, como porque concebe a consciência de si terrestre como uma função desta alma imaterial — processo no qual o olho se veria a si próprio, o sujeito sabedor seria o seu próprio objeto —, em vez de simplesmente dizer que nós próprios somos em parte incognoscíveis, transcendentes, que só podemos conhecer-nos a nós próprios na vontade, enquanto para uma consciência de si transcendente a

substância sabedora pode ser objeto apenas enquanto dirigida para fora, como consciência empírica.

Na filosofia e ciência modernas esta doutrina da alma foi por isso abandonada, mas "a criança foi deitada fora juntamente com a água do banho". Compreende-se, com efeito, que alma e consciência não são conceitos idênticos, e o avanço para a doutrina do Inconsciente é inteiramente consequente. Mas a ciência conhece apenas o inconsciente fisiológico, a filosofia apenas o inconsciente metafísico, e isso não num sentido individual, mas panteísta. Hegel chama-lhe Ideia, Schopenhauer, Vontade; com Hartmann tem dois atributos, Representação e Vontade. Germes de uma doutrina racional da alma no sentido acima indicado encontram-se em Kant e Schelling, mas até agora só foram rentabilizados no *Individualismo* de Hellenbach.

Que estes germes tenham agora de ser desenvolvidos é um anacronismo, visto que esta tarefa deveria ter sido atribuída para a reforma da velha doutrina da alma, à qual teria assim seguido em sucessão histórica; e a sua realização teria então precedido o surgimento dos sistemas panteístas, com considerável vantagem para estes últimos. Que estes tivessem sido os solventes imediatos da velha doutrina da alma foi assim um salto, a omissão de uma etapa, com o resultado de que os novos sistemas não puderam penetrar o entendimento popular. Este último apropriou-se apenas do seu lado negativo, e passou para o materialismo confortável que lisonjeia os seus instintos mais baixos, mas que deve a sua clareza aparente apenas à sua aridez, e deve arrastar atrás de si a destruição da nossa cultura, a menos que a crença na metafísica possa ser reavivada.

Os sistemas panteístas modernos estão todos enraizados no idealismo transcendente. Têm neles tendências, contudo, parcialmente para o realismo transcendente (o qual com Hartmann tem até uma fundação sistemática) e parcialmente para o individualismo metafísico. O idealismo puro deve logicamente deixar fora de conta a questão de saber se há uma quintessência metafísica, mesmo no indivíduo como tal. Que Schopenhauer tenha até sugerido o problema: até que ponto se estendem as raízes da Vontade individual na coisa-em-si? esteve em direta oposição com as fundações idealistas do seu sistema.

Se o tempo e o espaço são os *principia individuationis*, não tendo validade para a coisa-em-si, então a coisa-em-si é Uma apenas, a qual no mundo dos fenómenos é, por assim dizer, opticamente dividida numa multiplicidade de indivíduos, por meio das formas de representação, tempo e espaço. Para os idealistas não pode haver um terceiro interposto entre o fenómeno e a coisa-em-si; o homem como indivíduo não é de natureza metafísica. Mas em todo o caso a questão da raiz metafísica teria de ser tão aplicável a cada átomo como ao homem. Que Schopenhauer tenha de todo levantado este pesado problema só pode bem explicar-se como uma inclinação para o individualismo, de que as suas obras posteriores contêm várias indicações, como já a sua visão anterior da Natureza o mostra disposto para o realismo.

Schopenhauer teria indubitavelmente com o tempo abandonado o seu panteísmo a favor do Individualismo, e o seu Idealismo a favor de um Realismo Transcendente; sendo natural para todo o filósofo, correspondendo a duração da sua vida, trazer ele próprio à maturidade os últimos germes no seu sistema, em vez de deixar o seu cultivo adicional para o desenvolvimento histórico da filosofia.

Se a consciência de si não esgota o seu objeto, então correspondendo ao mundo transcendente deve haver um Ego transcendente; e o nosso sentido da personalidade, pelo qual nos conhecemos como meros seres volitivos, não coincide com todo o nosso Ego. A esfera da nossa personalidade terrestre seria apenas o círculo menor incluído no círculo concêntrico maior do nosso sujeito metafísico, e a consciência de si terrestre não lançaria os seus raios até à periferia do nosso ser. Em segundo lugar, surgiria a questão de saber se o sujeito metafísico é em si mesmo inconsciente, ou apenas relativamente tal, por jazer além da esfera iluminada da consciência de si terrestre, de modo que este Inconsciente seria apenas um Inconsciente para nós como pessoas terrestres.

O pensamento de que a individualidade estende as suas raízes até ao fundo da coisa-em-si é assim pelo menos logicamente admissível, e é por isso uma negligência da filosofia colocar de parte esta possibilidade e proceder de imediato para a definição da "coisa-em-si". A prova atual só poderia certamente ser fornecida pela

experiência; mas provas empíricas de supostas impossibilidades não são procuradas, e pode ser que seja apenas por essa razão que não foram encontradas.

Mas a partir da mera conceção do individualismo metafísico podem obter-se indicações sobre onde e quando tais provas empíricas têm de ser descobertas, e de que caráter têm de ser. Para a terminologia a adotar nesta investigação poucas palavras bastarão. Todo o circuito do ser humano será designado por Sujeito. Como em relação ao mundo, distinguimos entre o transcendente — além da consciência — e o empírico — ao alcance da consciência, assim em relação ao homem, o Ego empírico, a pessoa com consciência de si, deve ser distinguido do Sujeito transcendente, o qual só poderia ser chamado um Ego transcendente se a este Sujeito não só o querer, mas também o saber e a consciência de si fossem atribuídos.

Se, agora, a consciência de si terrestre, tal como a consciência do mundo, fosse capaz de evolução, então a linha de fronteira entre o Ego empírico e o Sujeito transcendente não seria uma parede de separação impenetrável, mas a partir do ponto de vista da biologia seria instável. Mas da instabilidade desta linha de fronteira seguir-se-ia a probabilidade *a priori* de que as disposições germinais para a extensão da consciência de si além dos seus limites temporários devem de vez em quando entrar em ação, de modo que condições intermédias de psicologia empírica e transcendente pudessem ser observáveis.

O fio que mantém unida a consciência de si pessoal consiste na memória. Sem esta, a identidade pessoal na consciência de si seria suspensa; os sentimentos seriam apenas experimentados em isolamento: não haveria exame deles na sua sucessão. Não houvesse ponte da memória de sentimento para sentimento, a consciência de si teria de começar de novo com cada novo sentimento e ser novamente desapossada com cada um subsequente. O sentimento da personalidade seria atomicamente partido, como pérolas num fio rolam separando-se quando o fio é desatado. Ora a partir disto torna-se *a priori* certo que funções ocasionais destas tendências germinais da psicologia transcendente têm de estar associadas com modificações da memória de algum tipo. É assim da maior importância rastrear as funções da memória em todas as nossas condições psíquicas,

especialmente nas muito anormais. Está naturalmente implicado que uma deslocação ocasional da fronteira entre o Ego transcendente e o empírico tem de estar ligada com mudanças correspondentes no estado da consciência empírica e da consciência de si.

Deveria o homem ser um ser duplo no sentido indicado — cuja duplicidade não seria dualista, mas apenas, por assim dizer, opticamente produzida pela linha de fronteira entre o consciente e o inconsciente —, estas duas metades têm de estar relacionadas uma com a outra como os pratos de uma balança; na proporção em que o Ego empírico recua, deve o outro avançar, e ao invés; como as estrelas opticamente desaparecem com o nascer do sol, e aparecem com o seu pôr. Correspondendo a esta relação estará o conteúdo proporcional da memória.

Na dada pressuposição do individualismo metafísico, podemos a seguir dizer, procedendo dedutivamente, que ela só pode ser provada a partir de condições psíquicas nas quais o recuo da consciência e da consciência de si empíricas facilitaria a emergência do Sujeito transcendente. Tais condições vivemo-las nós experimentalmente no sonho, e elas preenchem um terço inteiro da nossa existência. O sonho oferece assim o maior número de hipóteses de provar uma individualidade metafísica. O mundo do sonho é por isso a base empírica para o individualismo; como o mundo externo deveria fornecer a explicação do problema do mundo, assim o mundo do sonho a do problema humano.

Seria um mero mal-entendido recusar ao mundo do sonho a dignidade de uma base empírica pela razão de que as suas apresentações são ilusões e não realidade. Elas têm, em todo o caso, a realidade das aparências, e, além disso, para o propósito presente é absolutamente indiferente se os sonhos são ilusões, o que quanto ao seu conteúdo eles certamente na maioria dos casos são; mas estamos preocupados unicamente com os meros factos de que sonhamos e de que nos nossos sonhos, seja o seu conteúdo o que for, funções definidas são recorrentes que não têm analogia com a vida de vigília.

Pressuposta a individualidade, algo pode ser afirmado *a priori*, mesmo no que respeita à qualidade destas funções. Se, isto é, o nosso

Sujeito se divide em duas metades, a empírica e a transcendental, apenas de forma aparente, em consequência dos limites da consciência de si que não esgota o seu objeto, estas metades não podem possivelmente ser de naturezas totalmente heterogéneas; portanto, os seus modos de funcionamento não podem ser completamente diferentes, e ambos devem estar relacionados, tanto no conhecer como no querer.

Assim, as funções que se esperam do Sujeito transcendental, que acima foram determinadas apenas com referência à ocasião do seu aparecimento, podem agora, em certa medida, ser definidas com referência à sua qualidade, e de tal modo que agora nenhuma objeção pode ser feita a que falemos de um Eu transcendental, que quer e que conhece. Da conceção de individualidade, ainda mais determinações *a priori* podem ser deduzidas. Para a nossa cognição, por exemplo, todas as coisas atuam no tempo e no espaço, e todo o nosso entendimento concetual da natureza depende de expressar os modos de ação das coisas em relações de tempo e de espaço. Ora, se estas nossas formas cognitivas não tivessem validade alguma para o mundo transcendental e para o Eu transcendental, a capacidade da consciência e da consciência de si para a evolução na direção do transcendental não poderia de todo ser pensada como possível e, como os dois mundos estariam separados por um abismo insuperável, nunca poderíamos pôr o pé nessa região que excede a nossa consciência empírica.

Estas formas de representação do tempo e do espaço, contudo, mesmo que correspondam à realidade transcendental, poderiam ter uma significação para o nosso Eu transcendental diferente da do empírico; ainda não está, pelo menos, decidido *a priori* que a mesma medida de tempo e medida de espaço devam valer para o Eu transcendental e para o empírico. Se, portanto, pudessem ser demonstradas quaisquer condições psíquicas em que houvesse cognição com modificações das relações de tempo e de espaço, isto, de novo, justificaria a inferência de uma função transcendental-psicológica.

As nossas exigências sobre o Eu transcendental ganham assim constantemente em definição. Se ele existe permanece,

provisoriamente, ainda indecidido. Mas se existe, estamos logicamente seguros ao pronunciarmo-nos dedutivamente sobre em que ocasiões, isto é, em que estados psíquicos do Eu empírico, ele pode vir para a frente e exercer as suas funções, e, aproximadamente, como deve exercê-las. O resultado até ao presente pode ser compreendido em poucas palavras: se existe um Eu transcendental, manifestar-se-á nas seguintes determinações como factos da experiência:

1. Uma duplicação da consciência humana.

2. Uma alternância dos dois estados de consciência em proporção inversa à sua intensidade.

3. Modificações da memória em ligação com a alternância dos dois estados.

4. Funções de conhecer e querer em ambos os estados, e isso provavelmente sob

5. Modificações da medida do tempo e do espaço.

Vemos desde logo que é o mundo dos sonhos que apresenta os factos da experiência assim teoricamente resultantes da conceção de individualidade metafísica. O mundo dos sonhos, portanto, deve conter a solução do enigma humano — se é que isso é de todo possível. Claro que apenas uma análise exata dos nossos sonhos poderia fornecer a prova indutiva fiável de que a individualidade metafísica é a verdadeira solução deste enigma. Provisoriamente, contudo, e dedutivamente, foi demonstrada a grande probabilidade de o enigma vir a ser resolvido por esta via. Pois se as consequências lógicas de uma hipótese pressuposta se revelam concordantes com os factos da experiência, a verdade da hipótese é no mais alto grau provável.

Se há um Eu transcendental, estamos com apenas um pé do nosso ser no mundo fenoménico. Mas então é também claro por que razão as relações do homem com este mundo fenoménico, tal como conhecidas pela consciência de si, não podem oferecer a solução do enigma humano. Apenas incluindo no nosso olhar o outro lado do nosso ser podemos ter sucesso nisso. No acordar, nada sabemos deste outro

lado; a consciência de si empírica não compreende o transcendental, mas é compreendida por ele. No sono é dada pelo menos a condição negativa para preencher a consciência de si empírica com um conteúdo transcendental, conteúdo esse que se apresentaria como imagem de sonho. É verdade que mesmo o Eu empírico deve encontrar influências do mundo transcendental, na medida em que os dois Eus são de facto idênticos; mas para a consciência empírica tais influências permanecem abaixo do limiar psicofísico da sensibilidade, sendo a suscetibilidade primeiramente exaltada na medida em que as influências do mundo empírico cessam; o limiar é rebaixado, isto é, novo material de sensibilidade é fornecido, e o sono mais profundo traz consigo até a maior suscetibilidade para tais influências, que de outro modo permanecem inconscientes.

Mas embora nisto tenhamos evidência da capacidade da consciência de si empírica para a evolução, não devemos supor que mesmo no sono mais profundo o limiar psicofísico seja totalmente removido. Temos apenas o germe desta evolução em nós, e mesmo no transe, no êxtase e em condições semelhantes, pode não ser suscetível de um desenvolvimento que corresponderia a um processo biológico de milhões de anos. Esta consideração por si só deveria bastar para nos refrear de uma sobrestimação do sonho.

Ao que se deve acrescentar que as influências transcendentais, se houverem de ser percecionadas por nós, devem vestir-se sempre das formas cognitivas da consciência empírica, e assim ter apenas o valor de alegorias, símbolos, talvez apenas de emblemas. Esse é também o caso com as conceções supersensíveis. Se, por exemplo, não podemos representar o tempo de outro modo senão sob a figura de uma linha que traçamos, isso é porque as conceções supersensíveis, para nos serem representadas, devem vestir-se das formas da nossa consciência. De modo idêntico, as imagens de sonho de verdadeiro conteúdo transcendental só podem ser simbólicas, isto é, verdadeiras apenas num sentido idêntico àquele em que é verdade que o tempo é uma linha.

Na alternância de dormir e acordar temos assim identidade do Sujeito e diferença de pessoas. Somos ao mesmo tempo cidadãos de dois mundos, e é meramente a latência alternada de cada consciência

que apresenta esta contemporaneidade como mera sucessão. Ainda mais distintamente do que pela mera alternância de acordar e sonho, esta duplicação da nossa natureza revela-se nessa classe notável de sonhos em que o nosso Eu é dramaticamente cindido. Se no sonho me sento num exame, e não encontro a resposta à pergunta feita pelo examinador, a qual o meu vizinho do lado, para meu grande dissabor, dá de forma excelente, este exemplo muito claro mostra a possibilidade psicológica da identidade do Sujeito com a contemporânea diferença de pessoas.

O exemplo é ainda mais notável do que se fosse a nossa verdadeira dupla natureza, pois neste sonho as duas pessoas até sabem uma da outra, e isso não no que respeita à sua identidade, mas no que respeita à sua diferença. Objetar que uma possibilidade no sonho não prova a possibilidade real seria conceber mal o problema. A atualidade psicológica, portanto a possibilidade, não é nem um pouco afetada pelo facto de o exemplo ser retirado do mero mundo dos sonhos, e a natureza ilusória do sonho aqui apenas desmerece a única circunstância de as duas pessoas do Sujeito se oporem percetivelmente uma à outra. Assim, a existência de um Objeto transcendental é provada pela teoria cognitiva da consciência; a existência de um Sujeito transcendental pela teoria cognitiva da consciência de si. Ali, o mundo dos sentidos é a base de que devemos partir; aqui, o mundo dos sonhos. Apenas sobre a base deste mundo dos sonhos pode uma formulação empírica da doutrina da alma ser empreendida, sendo este esforço sem esperança enquanto nos limitarmos à análise da metade desperta do nosso ser, mesmo que a contenda entre fisiologistas e psicólogos fosse finalmente decidida a favor destes últimos. As especulações lógicas por si sós não estabelecerão a doutrina da alma mais do que as meras necessidades emocionais dos crentes, nas quais apenas o desejo é pai do pensamento.

Se a filosofia, partindo dos factos empíricos do sonho, tiver realizado esta tarefa, então, e só então, será a altura de atacar a questão subsequente de saber se aquilo que é provado no sonho em relação ao Microcosmo se repete numa esfera maior, em relação ao Macrocosmo. A questão será então saber se existe um Sujeito-Mundo

omniabrangente, cindindo-se dramaticamente em milhões de sóis e milhares de milhões de seres no tempo e no espaço.

CAPÍTULO III

O SONHO COMO DRAMATURGO

I A Medida Transcendental do Tempo

Quanto mais familiarizados estamos com a história da filosofia, portanto quanto menor a nossa esperança de que o seu estudo nos forneça novos dados para a solução do enigma do mundo, mais esse enigma nos oprime. Isto sugere a revisão, dentro da experiência, de fenómenos tais como os que ainda não foram devidamente explorados, e dos quais a informação metafísica neles latente ainda não foi suficientemente extraída. Este empreendimento justifica-se adicionalmente pelo facto de a filosofia moderna ter abandonado a construção de sistemas *a priori*, e saber que apenas nos factos do mundo fenoménico a sua fundação deve ser lançada.

Tais factos da experiência insuficientemente utilizados são de facto numerosos, mas até a existência da maioria deles é contestada, porque não pertencem à experiência do dia a dia. As inferências a partir destes não podem, portanto, por agora, ter qualquer consistência.

Mas estamos prestes a discutir um fenómeno que goza da vantagem de ser totalmente indiscutível, sem ter sido ainda

suficientemente aproveitado. Este fenómeno pertence ao mundo do sonho. Ele tem, em primeira instância, um elevado interesse para a Estética e para a Psicologia; mas a uma inspeção mais atenta ver-se-á que contém também, e ao mesmo tempo resolve, um problema metafísico.*

O dote poético da nossa fantasia no sonho encontrou muitos admiradores; mas supôs-se que este dote é apenas de natureza lírica. Isto é dito claramente por um dos mais recentes investigadores numa obra de outro modo altamente interessante:† «O valor estético do sonho reside não no seu elemento dramático, mas no seu elemento lírico.» A investigação seguinte dará principal relevo ao elemento dramático do sonho. Então, quando buscarmos a força deste dote dramático, alcançaremos algumas consequências importantes nas quais a psicologia fisiológica será reconciliada com a doutrina espiritualista da alma no que respeita aos ingredientes legítimos de ambas.

Para evidenciar a importância do fenómeno de sonho sob investigação, é necessária uma curta observação preliminar. Foi, creio, Helmholtz quem primeiro provou experimentalmente que a transmissão de excitações no sistema nervoso requer um intervalo mensurável de tempo. Há, portanto, um momento de suspensão antes de a consciência entrar em jogo.

De uma excitação nas extremidades nervosas periféricas dos nossos sentidos externos até à ocorrência de uma sensação no órgão central dos nervos, o cérebro, decorre um tempo, na verdade apenas a fração de um segundo, mas com uma duração proporcional à extensão interposta dos nervos condutores. Fechner, além disso, mostrou na sua «Psicofísica» que a conversão antecedente da excitação no cérebro num ato consciente de sensibilidade reclama uma partícula adicional de tempo, de modo que há aqui também outro momento de suspensão.

As funções do sistema nervoso estão, portanto, associadas a uma medida definida de tempo. Dado que a consciência é despertada por meio de uma base orgânica, o sistema nervoso, está sujeita aos atrasos ocasionados pela celeridade limitada das excitações nervosas. Dentro de um determinado tempo apenas um número definido de sensações é

possível. Assim, se com a mudança de objeto uma sucessão ininterrupta de processos atómicos se completa num mínimo de tempo, a tradução das alterações fisiológicas na consciência não as representa individualmente, mas a sensação resultante é o equivalente da sua soma completada. Nada percecionamos do crescimento contínuo de uma lâmina de relva, mas apenas as quantidades que podemos comparar; as etapas intermédias transitórias perdem-se para a nossa consciência.

Se, contudo, pudesse ser provado pela experiência que em certas condições a consciência ocorre sem qualquer retardamento, seguir-se-ia que tais atos de consciência já não estão associados ao substrato material dos nervos ao qual o intervalo restritivo de tempo se deve. E se, além disso, podemos compreender num mínimo de tempo uma sucessão de representações tal que na condição normal requereria horas, é incontrovertível que este tipo de consciência é independente do aparelho nervoso, cujas funções são, como demonstrado experimentalmente, muito mais restritas no ponto de vista do tempo.

Se, agora, houvesse seres cuja medida de tempo na perceção não coincidisse com a nossa, mas fosse mais longa ou mais curta, seguir-se-ia que o mundo ser-lhes-ia totalmente de outro modo apresentado do que o é a nós. Nunca poderíamos chegar a um entendimento com tais seres a respeito dos objetos; não meandraríamos que nós e eles estivéssemos a viver juntos no mesmo mundo; cada classe provavelmente imputaria a ilusão à outra. Esta questão foi examinada por um escritor muito circunspecto, Ernst von Baer, o precursor de Darwin, e ele mostrou que o mundo fenoménico sofreria uma transformação poderosa se a nossa medida de tempo na perceção fosse alterada.* A mesma investigação foi retomada mais recentemente por Felix Ebertz;† de modo que pude fundar sobre estas obras uma tentativa de solução científica para a questão respeitante à natureza intelectual dos habitantes dos planetas.‡

Tão certamente quanto somos capazes de dizer no que respeita à natureza física de tais habitantes, «outros mundos, outros seres», tão certamente, com referência à sua natureza intelectual, se pode dizer, «outros seres, outros mundos».

Nós delimitamos um espaço de tempo de acordo com o número de alterações na Natureza nele compreendido. Este número para nós, contudo, depende da nossa celeridade subjetiva de apreensão, isto é, da nossa escala congénita de tempo. Uma soma definida de perceções produz assim para nós a aparência de uma duração definida, cujo fundamento é esta nossa escala congénita. Se todo o processo da Natureza fosse acelerado ou retardado, com uma alteração correspondente na nossa medida de tempo, ficaríamos completamente inconscientes do facto, e não julgaríamos que a nossa vida fosse mais longa ou mais curta do que na nossa condição atual.

Mas embora estes argumentos não possam ser logicamente atacados, o leitor estará preparado com a objeção de que a concetibilidade de uma coisa não prova a sua realidade, e teria de ficar satisfeito de que tais seres hipotéticos, com uma escala de tempo alterada, existem realmente noutros astros. Ora, a questão de saber se existem tais seres admite uma resposta, sem a necessidade de uma viagem a outros mundos que não o nosso.

Nós próprios somos tais seres, e isso não apenas excecionalmente, mas durante um terço inteiro da nossa existência, isto é, no sonho, bem como em certas outras condições.

Reunindo factos da experiência, podemos em primeiro lugar remeter para as observações de médicos que entorpeceram os seus pacientes por narcóticos. Usualmente esta condição dura apenas alguns minutos; mas, ao acordar, o paciente julga ter decorrido um tempo muito mais longo. Isto só pode resultar do facto de que na condição narcótica ele experienciou uma sucessão de representações muito mais longa do que seria possível para a consciência normal na mesma duração.

Ele alterou a sua escala de tempo, ao passo que na memória a série representada é julgada de acordo com a escala normal, e é assim tida como tendo ocupado um tempo tão longo quanto o que seria requerido sobre essa escala. Ora, como tal processo é impossível de acordo com as leis fisiológicas, segue-se necessariamente que este processo não é fisiológico, por outras palavras, a consciência é aqui independente do sistema nervoso.

* Volkelt: «Die Traumphantasie», 189.

† «Archiv für Anthropologie» de Müller, 1850, 71-83.

* Ernst von Baer, «Reden», i. 257.

† «Die Gestirne und die Weltgeschichte».

‡ «Die Planetenbewohner», 114.

Uma alteração semelhante da escala temporal, com o desaparecimento da consciência normal, é também inerente à indulgência no ópio e no haxixe. A faculdade de representação é por esse meio enormemente acelerada. Um dos maiores consumidores de ópio, De Quincey, diz que sob a sua influência tinha sonhos de dez, vinte, trinta, até mesmo até sessenta anos de duração, alguns mesmo que pareciam exceder todos os limites da experiência humana.* Volkelt: «Die Traumphantasie», 203, Anmerkung.* Um comedor de haxixe descreveu um sonho a Hervey,† Hervey: «Les Rêves et les Moyens de les Diriger», 480.† no qual as representações se sucediam com uma rapidez fabulosa. «Parecia-me», disse ele, «como se algo tivesse sido tirado do meu cérebro, como uma mola de um relógio, e que toda a cadeia das minhas recordações corria por si mesma com uma rapidez e incoerência inauditas.»

À aproximação da morte, também, a extraordinária exaltação da memória, ligada a uma alteração na medida do tempo, tem sido frequentemente observada. Fechner‡ «Zentralblatt für Anthropologie und Naturwissenschaft», Jahrgang 1863, 774.‡ relata o caso de uma senhora que caiu à água eesteve quase a afogar-se. Desde o momento em que todos os movimentos corporais cessaram até ser retirada da água, decorreram cerca de dois minutos, durante os quais, segundo o seu próprio relato, ela viveu de novo todo o seu passado, sendo os pormenores mais insignificantes dele representados na imaginação.

Outro exemplo da mesma ação mental, no qual os acontecimentos de anos inteiros foram agrupados, é descrito pelo Almirante Beaufort a partir da sua própria experiência. Ele tinha caído à água e tinha perdido a consciência (normal). Nesta condição, «pensamento surgia após pensamento, com uma rapidez de sucessão que é não só indescritível, mas provavelmente inconcebível por qualquer pessoa

que não tenha estado ela própria numa situação semelhante». Ao princípio, foram-lhe apresentadas as consequências imediatas da sua morte para a sua família; depois os seus olhares voltaram-se para o passado; repetiu a sua última viagem no mar, uma anterior na qual naufragara; os seus dias de escola, os progressos que então fizera e o tempo que tinha desperdiçado, até mesmo todas as suas pequenas viagens e aventuras infantis.

«Assim viajando para trás, cada incidente da minha vida passada parecia passar de relance pela minha recordação em sucessão retrógrada, não, contudo, em mero esboço, como aqui declarado, mas o quadro preenchido com cada traço minucioso e colateral; em suma, todo o período da minha existência parecia ser colocado diante de mim numa espécie de revisão panorâmica, e cada ato dela parecia ser acompanhado por uma consciência do bem e do mal, ou por alguma reflexão sobre a sua causa ou as suas consequências.

Na verdade, muitos acontecimentos insignificantes, que há muito tinham sido esquecidos, afluíram então à minha imaginação, e com o caráter de recente familiaridade.»* Haddock: «Somnolism and Psychism», p. 213.* Neste caso também, apenas dois minutos, no máximo, tinham passado antes de Beaufort ser retirado da água.

Possuímos assim uma faculdade, ordinariamente latente, de olhar para o mundo interior do nosso Eu, com uma medida de tempo diferente da da nossa vida desperta. Por outras palavras, a consciência de si normal não esgota o seu objeto — o Eu. Esta consciência de si normal com a sua medida fisiológica de tempo é apenas uma forma da nossa consciência de si. O homem tem uma dupla consciência, a empírica com a sua medida fisiológica de tempo, e uma transcendental com outra medida de tempo peculiar a si mesma. Ora, que esta consciência transcendental emerge logo que a empírica é posta em repouso, é demonstrado de forma mais marcante pelos nossos sonhos. Dado que a medida transcendental do tempo é um incidente característico destes, é evidente que a escala fisiológica lhes é inaplicável.

Jean Paul, no seu «Musäus», faz a observação curta mas marcante de que os sonhos de uma noite requereriam mais de um dia para a sua

narração. De facto, podemos sempre convencer-nos de que o número das nossas representações de sonho está temporalmente tão denso que muitas vezes parece preencher espaços enormes de tempo; contudo, apesar da rapidez da sua passagem, sem a perda de um dos seus momentos. Como no acordar estimamos a nossa consciência subjetiva do tempo de acordo com o número de representações experienciadas, sobre o qual, na verdade, assenta a conceção de duração, assim também no sonho.

Como, porém, as representações de sonho se sucedem de acordo com a escala transcendental de tempo, sonhamos com longos episódios da vida, viagens, etc., toda uma inundação de representações precipita-se sobre nós; e no período mais breve julgamos ter vivido ao longo de meses, e isso não apenas na recordação subsequente, mas no próprio sonho. Assim, transportamos para o sonho o hábito desperto de estimar a duração de acordo com o número de perceções na escala fisiológica de tempo, enquanto a nossa consciência está, de facto, então sujeita à escala transcendental. Assim, alguém intoxicado com haxixe julga viver ao longo de dezenas de anos; confirmando o que já foi dito, que o processo da Natureza poderia correr a qualquer ritmo, sem que detetássemos a diferença, supondo apenas uma alteração correspondente na nossa medida de tempo.

Estas escalas comparativas de tempo são muito finamente ilustradas por uma fábula turca, relatada por Addison:* Spectator, N.º 94.*

«Um Sultão do Egito, que era um infiel, costumava rir-se de uma circunstância relatada sobre Maomé no Alcorão† A história do Alcorão é aqui dada segundo a narrativa de Addison. — N. do T.†, como sendo algo de todo impossível e absurdo. Mas conversando um dia com um grande doutor da lei, que tinha o dom de fazer milagres, o doutor disse-lhe que o convenceria rapidamente da verdade desta passagem na história de Maomé, se ele consentisse em fazer o que ele lhe pedisse. Sobre isto, o Sultão foi instruído a colocar-se junto a uma grande tina de água, o que ele fez em conformidade; e estando ele junto à tina, no meio de um círculo dos seus homens grandes, o santo homem disse-lhe para mergulhar a cabeça na água e puxá-la para fora novamente.

O Rei meteu em conformidade a cabeça na água e, ao mesmo tempo, viu-se ao pé de uma montanha numa praia marítima. O Rei começou imediatamente a enfurecer-se contra o seu doutor por esta peça de traição e feitiçaria; mas, por fim, sabendo ser em vão estar zangado, pôs-se a pensar em métodos adequados para ganhar a vida nesta terra estranha. Em conformidade, aplicou-se a algumas pessoas que viu a trabalhar num bosque vizinho. Estas pessoas conduziram-no a uma povoação que ficava a uma curta distância do bosque, onde, após algumas aventuras, casou com uma mulher de grande beleza e fortuna. Viveu com esta mulher tanto tempo que teve dela sete filhos e sete filhas. Foi depois reduzido a grande penúria e forçado a pensar em dar ao duro nas ruas como moço de fretes para ganhar a vida. Um dia, como estava a caminhar sozinho à beira-mar, sendo tomado por muitas reflexões melancólicas sobre o seu estado de vida anterior e atual, as quais tinham levantado nele um acesso de devoção, despiu as roupas com o intuito de se lavar, segundo o costume dos maometanos, antes de dizer as suas orações.

Após o seu primeiro mergulho no mar, não fez ele mais do que levantar a cabeça acima da água para se ver de pé ao lado da tina, com os homens grandes da sua corte ao seu redor, e o santo homem ao seu lado. Ele censurou imediatamente o seu mestre por o ter enviado em tal curso de aventuras, e o ter traído para um tão longo estado de miséria e servidão; mas ficou maravilhosamente surpreendido quando ouviu que o estado de que falava era apenas um sonho e ilusão; que ele não se tinha mexido do lugar onde então estava; e que tinha apenas mergulhado a cabeça na água e imediatamente a tinha tirado para fora de novo.»

Há uma passagem no Alcorão na qual Maomé relata o que poderia sugerir a suspeita de que ele tinha substituído o vinho pelo haxixe.

«Diz-se ali* Copio este relato do Spectator, onde, contudo, a nota vem apensa: «Nenhuma passagem do género se encontra no Alcorão, embora possa possivelmente estar em algumas das histórias da vida de Maomé.» — N. do T.* que o Anjo Gabriel tirou Maomé da sua cama uma manhã para lhe dar uma visão de todas as coisas nos sete céus, no paraíso e no inferno, do que o profeta tomou uma vista distinta, e após

ter mantido noventa mil conferências com Deus, foi trazido de volta novamente para a sua cama. Tudo isto, diz o Alcorão, foi transacionado num espaço de tempo tão pequeno que Maomé no seu regresso encontrou a sua cama ainda quente, e pegou num jarro de barro (que fora derrubado no mesmo instante em que o Anjo Gabriel o levou embora), antes de a água estar toda derramada.»

Voltando-nos agora para os fenómenos análogos do sonho ordinário, ver-se-á que esta fábula descobriu, de facto, com grande perspicácia, uma característica da condensação de impressões por meio da escala transcendental de tempo: a saber, a sucessão dramaticamente pontuada das representações. Pois encontramos a mesma marca distintiva num certo tipo de sonhos, de modo nenhum raros, e que a experiência pode sempre verificar, dado que podem até ser induzidos artisticamente.

Tinha já sido observado pelo velho Darwin, na sua «Zoonomia», que as sensações externas que afetam a consciência do sonhador, e por esse meio o despertam, podem contudo ser a ocasião de um sonho longo e fiado, interposto no breve momento entre a sensação e o despertar.* J. H. Fichte: «Anthropologie», 470.* Mas o despertar assim causado externamente é, ao mesmo tempo, internamente motivado pelo clímax dramático do sonho. Assim, por exemplo, Cartésio foi uma vez despertado por uma picada de pulga e, ao mesmo tempo, de um sonho que concluía com um duelo no qual recebia uma estocada na mesma parte do seu corpo.

Mesmo durante o sono os nossos nervos sensoriais estão expostos a vários irritantes externos. Quando estas impressões são transmitidas ao cérebro, ele reage, como no acordar. Está na natureza do cérebro referir estas impressões a causas no espaço externo. Assim surge o mundo fenoménico, no acordar, como no sonho; apenas que neste último a causa é tomada do mundo imaginário, e em lugar de uma causa, toda uma cadeia de causas é levada a produzir a sensação. É nesta cadeia que o Sonho aparece como um artista dramático, e tanto nisso como no processo de condensação com ela conectado, pode ser comparado ao mágico na fábula turca de Addison.

Alguns exemplos característicos servirão para ilustração. Hennings* «Von Träumen und Nachtwandlern», 238.* relata o sonho de alguém que tinha apertado o colar da camisa demasiado e teve um sonho doloroso de estar a ser enforcado. Outro† Lemoine: «Du Sommeil», 129.† sonhou com uma viagem numa pradaria americana e com um ataque por índios, que lhe tiravam o couro cabeludo.

Tinha puxado o seu gorro de noite demasiado apertado. Outro sonhou que era atacado por ladrões, que o deitavam de costas no chão e o cravavam a ele através dos seus dentes.‡ Scherner: «Das Leben des Traumes», 233.‡ Ao acordar encontrou uma palhinha entre dois destes últimos. Gregory relata que outro levou uma garrafa quente para a cama consigo e depois sonhou com uma ascensão ao Etna, na qual encontrou o calor do chão quase insuportável.§ Scherner: «Das Leben des Traumes», 234.§

As peculiaridades distintivas destes sonhos — o seu caráter dramático e a condensação de representações — são ainda mais significativas quando a causa excitante é algum acidente externo ocorrendo subitamente. Para começar com um sonho que se tornou histórico. Garnier* «Traité des Facultés de l'âme», i. 4, 36.* relata que Napoleão I estava a dormir na sua carruagem quando a máquina infernal explodiu debaixo dela. O estrondo despertou-o de um longo sonho, no qual estava a atravessar o Tagliamento com o seu exército e era recebido pelos canhões dos austríacos; de modo que deu um salto com a exclamação: «Estamos minados!», e acordou. Richers† «Geist und Natur», 209.† menciona o sonho de um homem que foi despertado por um tiro disparado perto dele. Sonhou que se tinha tornado soldado, tinha sofrido provações inauditas, tinha desertado, fora apanhado, julgado, condenado e finalmente fuzilado. Todo este sonho foi assim a obra de um momento. Steffens‡ «Karrikaturen des Heiligsten», ii. 700.‡ relata: «Estava a dormir numa cama com o meu irmão.

No sonho vi-me numa rua solitária, perseguido por um tipo estranho de besta selvagem. Como é frequentemente o caso nos sonhos, não conseguia gritar e corria pela rua fora. O animal ganhava terreno sobre mim. Por fim cheguei a um lanço de escadas e, estando paralisado pelo terror e exausto de correr, não conseguia ir mais longe.

Fui agarrado pela besta e severamente mordido na coxa. A mordedura despertou-me e — o meu irmão tinha-me beliscado na coxa.

A reflexão», diz Steffens, «conecta de algum modo este evento externo com o sonho. Mas resta explicar como é que aquilo que era o clímax subjetivo de toda uma sucessão de incidentes sonhados podia ser ao mesmo tempo a ocasião externa deles! Ou adotaremos aqui o refúgio invariável das mentes superficiais, a coincidência acidental? Tais factos instruem-nos antes de que aquelas formas percetivas, que para o estado desperto têm uma realidade incondicional, se prova mesmo por sonhos ordinários pertencerem a uma condição que é apenas relativa.»

Volkelt* «Die Traumphantasie», 108.* diz: «Um compositor sonhou uma vez que mantinha uma escola e queria tornar algo claro aos seus alunos. Tendo explicado, voltou-se para um dos rapazes com a pergunta: "Entendeste-me?" O rapaz gritou como um possesso: "Oh, sim!" Ele repreendeu-o com raiva por gritar assim. Veio então um coro de toda a turma: "Oh, sim!", seguido de "Curjo!", e finalmente "Feuerjo!" E foi então despertado por um grito real de "Feuerjo!" na rua.»

O Conde Lavalette† «Mémoires et Souvenirs du Comte Lavalette», i. 28.† relata: «Uma noite, a dormir na prisão, fui despertado pelo relógio do Palácio a dar as doze horas. Ouvi um som como do portão a ser aberto e a guarda a ser rendida. Adormeci de novo imediatamente e tive um sonho» — segue-se então o relato de um sonho pavoroso, cujos pormenores, segundo o sentimento do sonhador, devem ter ocupado pelo menos cinco horas — «quando subitamente o portão se fechou de novo com grande violência, cujo ruído me despertou.

Fiz o meu relógio dar as horas; eram ainda doze horas, de modo que este temível edifício da imaginação podia ter durado apenas dois a três minutos, o tempo necessário para a rendição da guarda e a abertura e fecho do portão. Estava muito frio e, portanto, a rendição foi muito rápida; além disso, o carcereiro na manhã seguinte confirmou o meu cálculo. E contudo, não consigo recordar nenhum evento na minha vida cuja duração pudesse afirmar com maior

certeza, cujos pormenores estivessem melhor impressionados na minha memória, e do qual estivesse mais completamente consciente.»

Maury* «Le Sommeil et les Rêves», 161.* estava doente na cama e sonhou com a Revolução Francesa. Cenas sangrentas passaram diante dele. Falou com Robespierre, Marat e outros monstros desse tempo, foi arrastado diante do tribunal, foi condenado à morte e levado através de uma grande multidão de pessoas, atado a uma prancha. A guilhotina separou a sua cabeça dos seus ombros. Acordou com terror, para encontrar uma barra sobre a cama que se tinha soltado e tinha caído sobre o seu pescoço como uma guilhotina e, como a sua mãe, que estava sentada ao pé dele, declarou, nesse preciso momento.

Analisemos agora o problema que está por resolver. O acaso nada explica nestes casos, dado que tais sonhos são muito frequentes — eu próprio relatei noutro lugar† Oneirokritikon: «Deutsche Vierteljahrschrift», 1869; e «Psychologie der Lyrik», 28-30.† cerca de uma dúzia da minha própria experiência — e sempre a causa despertadora concorda em caráter com a catástrofe final do sonho: picada de pulga e estocada de adaga, estrondo de tiro e ser fuzilado, barra a cair e guilhotina, etc. Pelas mesmas razões devemos rejeitar a suposição de que a imaginação apenas tece habilmente no curso do sonho o material importado pelo acidente externo.

O sonho é antes um drama completamente acentuado. A sua duração aparente, contudo, não pode possivelmente ser a real, dado que muitas vezes sonhamos com dias inteiros, ao passo que no máximo horas, e muitas vezes até apenas minutos, decorreram. Se as duas durações coincidissem, então, na medida em que o evento final do sonho é apenas a causa despertadora disfarçada pela imaginação, o efeito teria precedido a causa,* o que é impossível. É, portanto, absolutamente certo que um processo de compressão tem lugar na série de representações, e assim também que sonhamos com uma escala de tempo diferente da fisiológica. Mas mesmo assim, a dificuldade ainda não está removida; dado que a causa despertadora forma nestes sonhos sempre o evento final e, além disso, determina todo o teor e curso do sonho. Por muito comprimida que possa ser toda a série de representações compreendidas no sonho, ainda assim

isso não alteraria a sua posição relativa como antecedente da causa despertadora. Parece assim que ainda temos o efeito antes da causa, dado que é bastante indiferente se este efeito durou apenas um segundo ou horas inteiras.

Para a solução deste problema deve alcançar-se um ponto de contacto adicional. A necessidade de procurar esta solução é manifesto do facto de que todos os nossos sonhos parecem conter o mesmo problema, tendo os da classe acima mencionada meramente a vantagem de o apresentar mais distintamente do que outros; devido à circunstância de serem excitados pela mesma causa que também desperta; tornando assim o processo de compressão na sequência de representações claramente manifesto.

Mas o mesmo teria indubitavelmente lugar, fosse a causa excitante transmitida ao cérebro sem interromper o sono e tornar-se uma causa despertadora. A medida transcendental do tempo não pode possivelmente ser devida ao despertar: deve assim ser inerente a todos os nossos sonhos, contanto apenas que o irritante externo seja suficientemente forte para afetar a consciência do sonhador. É indiferente qual dos nossos sentidos periféricos é afetado. O ouvido parece ser o mais sensível; mas os exemplos acima citados mostram que sonhos dramáticos podem ser produzidos por acidentes externos transmitidos também através de outros sentidos. Quanto mais profundo o sono, mais fechados estão os sentidos externos; mas como os sonhos ainda ocorrem, segue-se que o maior número deles deve ser atribuído a causas excitantes dentro do organismo, isto é, às funções vegetativas que prosseguem durante o sono. Estas também produzem sonhos dramáticos. Assim, um dos meus amigos sonhou que recebia uma carta a convocá-lo a Berlim para estar presente numa execução.

Partiu e chegou ao local do castigo, mas ficou tão doente com a vista do sangue a jorrar que vomitou. E isto aconteceu realmente, acordando ele no mesmo momento. Macnish relata um caso no qual um homem afligido por gota crónica e aguda sonhava todas as noites que estava nas masmorras da Inquisição, a sofrer as torturas mais engenhosas. Este pavoroso sonho não o deixava durante muito tempo, de modo que o doente todas as noites aguardava com pavor a noite vindoura. Aqui está um exemplo da minha própria experiência. Tive

um sonho aparentemente muito longo, para o fim do qual me perdi numa longa galeria de um edifício extenso. Veio ao meu encontro a partir do outro extremo da galeria uma senhora com uma cauda a roçar.

Passei perto dela a fim de discernir as suas feições na penumbra, e reconheci uma senhora que parecia conhecer há muito tempo; sobre o que, com a imaginação ainda disponível no sonho, passei pela cerimónia da minha apresentação a ela. Mas ao saudá-la à passagem, prendi o pé na cauda dela e, no mesmo momento, acordei com um espasmo nervoso deste pé, pelo qual ele foi virado um pouco para fora, de modo a corresponder completamente à sua situação no sonho. Ora, este longo sonho foi evidentemente provocado pelo espasmo, e tomou um tempo tão curto que o meu charuto não se tinha apagado. Parece, então, que todos os nossos sonhos de facto acontecem do mesmo modo, quer a causa excitante esteja dentro ou fora de nós. O cérebro recebe um estímulo e aplica a isso a sua própria lei inerente de causalidade, isto é, constrói pela imaginação uma causa correspondente. Esta causa é objetivada, e através da escala transcendental do tempo assume a forma de uma série concentrada de representações, com referência dramática à conclusão.

Mas isto nem sempre bastará para explicar o evento final, variando muitíssimo a extensão da sequência de representações. Como não podemos assumir que a escala transcendental seja diferente segundo o indivíduo, esta diferença de extensão deve ou jazer na peculiaridade das causas excitantes, ou depender do grau de imaginação no sonhador; ou talvez a extensão do sonho seja condicionada por ambas as causas a cooperar.

Um olhar comparativo sobre a produção artística não carecerá aqui de interesse. No misterioso laboratório do poeta, as conceções dramáticas originam-se, na maior parte, em alguma cena a pairar diante dele, cuja motivação dramática, intuitivamente sintetizada, muitas vezes se lhe apresenta subitamente. O quão longe isto o leva, depende evidentemente do grau de imaginação. A afinidade próxima e frequentemente observada do sonho com a arte poética revela-se assim num pormenor adicional. A condensação da sequência ideal parece obter-se em todo o tipo de criação artística, e pertencer

geralmente à natureza da intuição; de modo que até problemas científicos ou filosóficos são muitas vezes penetrados subitamente numa série de conclusões inconscientes e condensadas. Uma hipótese é na maior parte o filho da imaginação, e todas as grandes teorias vieram ao mundo como hipóteses.

Mozart fez a seguinte afirmação interessante sobre a sua própria faculdade produtiva: «Quando estou bem e de bom humor, quer numa carruagem quer a passear, e à noite quando não consigo dormir, os pensamentos vêm a fluir e no seu melhor. De onde e como não sei — não consigo perceber. As coisas que me ocorrem guardo-as na minha cabeça, e cantarolo-as também para mim — pelo menos, assim me disseram outros. Se me mantiver nisso, vêm logo umas atrás das outras migalhas úteis para a tarte, de acordo com o contraponto, harmonia dos diferentes instrumentos, etc. Isto inflama então a minha alma, isto é, se não for perturbado.

Continua então a crescer, e continuo a expandi-lo e a torná-lo mais distinto, e a coisa, por muito longa que seja, fica, de facto, quase terminada na minha cabeça, de modo que posso depois examiná-la em espírito como um belo quadro ou uma pessoa elegante, e também ouvi-la na imaginação — não na verdade sucessivamente, como aos poucos deve sair, mas como tudo junto. Isso é um deleite! Toda a invenção e construção prosseguem em mim como num sonho belo e forte. Mas ouvir tudo de uma vez é ainda o melhor.» Mozart não previu quão interessante seria a sua comparação involuntária com o sonhar.

Dando às suas palavras uma expressão um pouco mais precisa, elas significam que o segredo das composições musicais jaz na compressão das representações auditivas. Somos involuntariamente lembrados do dito de força de Lutero: «Deus não vê o tempo ao comprido, mas ao largo; está tudo num monte diante d'Ele.» Aqui Lutero remete a omnisciência de Deus, a Quem atribui a medida transcendental do tempo no seu grau mais elevado, para a compressão de representações, e compara-a com a cognição intuitiva do génio, na qual aquilo que para o homem de reflexão ordinária aparece como uma sucessão temporal, é mudado numa justaposição a ser examinada num relance.

Se, agora, compararmos estes resultados, aos quais somos conduzidos ao considerar o modo como o sonho e o génio operam, com as teorias dos materialistas, que veem em todo o pensamento apenas modificações do cérebro, é inteligível por que buscamos em vão em tais teorias qualquer conceção fina ou grande descoberta. Funciona nelas apenas a medida fisiológica do tempo, não a transcendental; de modo que aqui, também, podemos dizer:

Assemelhas-te ao espírito que concebes («Du gleichst dem Geist, den du begreifst»). Nem, por outro lado, me posso admirar, especialmente tendo em conta o dito de Lutero acima citado, de que Splittgerber, numa publicação recente de outro modo excelente,* Splittgerber: «Schlaf und Tod», i. 131.* encontre o problema do sonho dramático tão difícil que seja levado à seguinte explicação hiperbólica: «Resta por fim nenhuma outra solução para o problema diante de nós senão a da origem supermundana da alma, segundo a qual ela está confinada aos limites do espaço e do tempo apenas através da sua conexão com um corpo material no mundo presente; e é aliviada destes grilhões, se apenas aproximadamente, nos estágios iniciais do êxtase do sonho, recuperando a sua liberdade mais elevada e natureza divinamente relacionada.»

Tais explicações recordam Platão antes de Aristóteles; mas pelo menos provam que Splittgerber reconheceu toda a importância do problema, e tomou a sua própria posição muito claramente.

De psicológico-estético, o nosso problema assumiu gradualmente um caráter metafísico. A questão principal permanece por responder: como pode um sonho que é induzido por uma excitação dos sentidos fechar com um evento aparentemente contemporâneo dessa excitação? Se esta contemporaneidade for real, então, por muito comprimido que possa ser o sonho, ele ainda antecede aquilo que o excita; e temos a suposição impossível de um efeito antes da sua causa. A solução pode, contudo, ser extraída dos resultados já obtidos.

É experimentalmente certo que no estado desperto o processo de representação na consciência requer um tempo mensurável. Mas é também um facto da experiência que em certas condições da mente esta lei já não se obtém. Consequentemente a nossa medida fisiológica

do tempo não jaz na natureza da mente, cuja cognição é retardada pelo sistema nervoso. Na produção artística e no sonho este estorvo é sacudido com a consciência reflexiva, e a escala transcendental do tempo é libertada.

Mas a mesma consciência, na qual jaz comprimida a série de representações no sonho dramático, deve também de algum modo tomar conhecimento da ocasião excitante antes de esta última, de acordo com a medida fisiológica do tempo, poder informar o cérebro, i.e., a consciência fisiologicamente mediada. Neste breve intervalo a série condensada de representações é inserida, e no preciso momento em que a causa excitante entra no cérebro, a consciência fecha com um evento correspondente no sonho. Para esse modo de apreensão que tem lugar com a medida transcendental do tempo, o efeito é assim terminado quando a causa se apresenta pela primeira vez à apreensão associada à medida fisiológica do tempo. O fenómeno enigmático de que nos sonhos dramáticos o efeito aparentemente precede a causa explica-se portanto pela dualidade da nossa consciência, isto é, pela dualidade de pessoas do nosso Sujeito. Mas quem quer que não aceite esta solução do problema tem necessariamente de escolher entre as seguintes hipóteses:

1. O efeito nos sonhos dramáticos antecede a causa. Isto é logicamente excluído.

2. Há na natureza do sonho um arranjo teleológico, pelo qual, no momento em que o despertar é causado por uma excitação externa dos sentidos, o sonho conclui com um evento correspondente em caráter. Esta suposição é de facto logicamente admissível, mas é puramente arbitrária porque sem evidência.

3. Este arranjo teleológico poderia também ser produzido pela clarividência da Psique humana, prevendo na sua consciência transcendental a causa despertadora, e dispondo teleologicamente o curso do sonho, quer de modo a que a futura causa despertadora determine o curso do sonho como sua causa final, quer a que a consciência transcendental o engendre de modo a que a perturbação súbita do sono seja mitigada.* Conf.

Hellenbach: «Magie der Zahlen», 141.* Esta suposição pode ser dispensada por aqueles que reconhecem o processo de condensação na série de representações nos sonhos dramáticos.

4. O acordo temporal e qualitativo entre causa despertadora e clímax do sonho é apenas aparente e acidental. Para esta opinião os racionalistas inclinar-se-ão, a fim de escapar à hipótese de uma consciência transcendental e, assim, de uma segunda pessoa do nosso Sujeito. Mas que a visão racionalista é insustentável aprendemo-lo pela experiência, dado que o sonho dramático pode ser induzido artisticamente, caso em que a simultaneidade e o acordo entre um evento real e um sonhado se encontram sempre.

Estas quatro suposições, portanto, apenas a terceira é admissível. A escolha só pode assim ser duvidosa entre essa e a visão aqui adotada de uma medida transcendental do tempo. De ambas as visões, contudo, resulta a mesma inferência: tanto se atribuímos à Psique a faculdade de clarividência, como de ideação sem a escala fisiológica do tempo, há a mesma inferência para uma consciência transcendental, i.e., uma segunda pessoa do nosso Sujeito.

Assim, se o problema estético-psicológico do sonho dramático for prosseguido até ao ponto em que desemboca na metafísica, estes sonhos em todo o caso provam estar entre os factos fenoménicos desejados que admitem ser postos a um melhor uso filosófico do que até aqui. Nestes fenómenos o véu que pende sobre o mistério do homem é continuamente levantado em certa medida. A metade transcendental do nosso ser não cai dentro da nossa consciência; a consciência de si não ilumina todo o nosso Eu; a doutrina do Inconsciente recebe assim uma nova confirmação, mas ao mesmo tempo este Inconsciente aparece como individualizado, não universal e metafísico. Como a lua volta para nós apenas uma metade do seu orbe, assim também o nosso Eu; mas como a mutação da lua permite aos astrónomos observar pelo menos os bordos da outra metade, assim o nosso Eu tem as suas mutações em certos estados pelos quais a metade transcendental do nosso ser é parcialmente visível.

É verdade que o modo transcendental de cognição tem no sonho apenas um material fantástico sobre o qual trabalhar, mas fôssemos confrontados com a realidade externa com essa medida de tempo, assemelhar-nos-íamos aos seres hipotéticos de Ernst von Baer; poderíamos ver a relva crescer; e ao passo que milhões de vibrações de éter devem ser acumuladas para serem para nós um feixe de luz, poderíamos possivelmente distingui-las no seu destacamento atómico.

Kant disse que não podemos de todo julgar se outros seres pensantes estão sujeitos na perceção às mesmas condições de tempo e espaço que nós próprios,* «Quanto às intuições de outros seres pensantes, não podemos julgar se estão ou não vinculadas pelas mesmas condições que limitam as nossas próprias intuições, e que para nós são universalmente válidas.»

A passagem ocorre na subsecção da Estética Transcendental a seguir à intitulada «Exposição Transcendental da conceção do Espaço», não, como citado, na «Conclusão» da Estética Transcendental, que é um pequeno parágrafo adicionado na segunda edição. — N. do T.* e Malebranche supôs que poderia haver criaturas que pudessem pensar tanto em meia hora como nós em mil anos. A contribuição que precede para a doutrina de Kant da idealidade do tempo mostrou, contudo, que nós próprios pertencemos a esta espécie de seres. Mas há ainda mais características aparentes que devem ser aplicadas à definição do homem, como os casos em que a memória e a imaginação foram exaltadas muito acima do seu poder normal.

Os resultados obtidos dos factos já considerados são suficientemente interessantes para encorajar a esperança de encontrar em outros fenómenos relacionados ainda mais material para a definição do homem. Deveríamos daí em breve ver razão para concluir, o que foi já sugerido por esta investigação, que os sistemas filosóficos do nosso século, ao tentar definir a «coisa-em-si» kantiana, muitas vezes apenas definiram o Eu-em-si. Este ser transcendental é caracterizado, relativamente à forma-tempo da sua cognição, no sonho dramático. Temos, pois, de ver se em estados semelhantes a realidade não oferece material para a cognição à consciência transcendental, e como esta última lida com tal material.

Temos primeiro, contudo, outra tarefa a realizar. Pois se a consciência humana, com a sua escala fisiológica de tempo, tem apenas uma validade relativa, e, como a experiência ensina, esta escala de tempo está conectada com uma base orgânica: se, além disso, como questão de facto, outra escala de tempo é substituída no sonho dramático, então esta última escala já não pode estar conectada com a base orgânica.

Assim a escala fisiológica do tempo não é essencial à mente humana e, visto que a esta é possível um modo de consciência libertado dessa escala de tempo, e assim da base orgânica, segue-se que a sua conexão com o corpo orgânico não é uma relação necessária. Assim dos factos aparentemente insignificantes dos sonhos dramáticos resulta a pesada consequência de um ser transcendental em nós. Mas que o nosso eu deva exceder a nossa consciência de si, que devamos ser mais do que sabemos de nós próprios, é uma visão paradoxal, da qual até a nua possibilidade psicológica poderia por muitos ser disputada. Esta possibilidade psicológica tem, portanto, primeiro de ser investigada. Por esse meio travaremos conhecimento com ainda um segundo facto empírico, que nas suas consequências é tão importante como os sonhos dramáticos, mas, no seu aspeto, também tão insignificante. Só pode ser devido a esta aparente insignificância e familiaridade que a filosofia ainda o não utilizou.

Fig. 1. — Cisão Dramática do Eu no Sonho.

(a) O Corpo. — A menos que os sonhos devam ser considerados como inspirações, devemos ser nós próprios os autores deles. A sua singularidade e beleza não precisam de nos impedir de os reivindicar. Mas como nos sonhos nos encontramos colocados no meio de incidentes que se sucedem dramaticamente, cada sonho pode ser descrito como uma cisão dramática do Eu; e os diálogos que parecemos manter neles são na verdade monólogos.

Mais uma vez, não somos apenas ator e espetador no palco do sonho, mas parte de nós vai para a composição do próprio palco. Como o lírico tira de si mesmo a tonalidade com que cobre a natureza — vem à memória as canções dos juncos (Schilflieder) de Lenau, e as canções do mar de Greif —, assim também o sonhador. O poeta

produz apenas uma ilusão, isto é, altera apenas um objeto já dado; mas o sonhador, como constrói toda a cena a partir de si mesmo, produz uma alucinação.* Este cenário de sonho corresponde ao seu humor, quer esse seja um depósito da vida desperta, quer surja espontaneamente no sonho. O sonho conjura paisagens em maravilhosa conformidade com os nossos humores; e cada tom leve de humor é simbolizado da forma mais fina, e tanto mais quanto no sono os nossos sentimentos têm curso livre, ao passo que no acordar são mais ou menos contidos.

Esta solução da unidade do Sujeito, esta exteriorização de processos interiores, é, contudo, apenas possível se eles forem concebidos pela consciência, não como interiores, porque ela não os produz, mas os obtém por entrega. A questão é assim a da relação destes processos com a consciência. Eles só podem ser de dois tipos, ou corporais ou mentais.

Dos movimentos corpóreos do organismo, muitos estão sob controlo consciente; os processos vegetativos, por outro lado, a ação do coração, circulação do sangue, digestão, assimilação e separação de substâncias, são independentes da consciência. Os sentimentos excitados por estes são exteriorizados no sonho como as suas imagens.* A distinção entre ilusão e alucinação é familiar a todos os estudantes destes assuntos; mas para o leitor em geral pode ser preferível declarar aqui que uma ilusão é uma falsa aparência induzida sobre alguma realidade objetiva, ao passo que a alucinação é a fixação objetiva de uma pura construção da mente, sem qualquer base de realidade externa. — N. do T.*

Assim, se a cisão do Sujeito numa pluralidade de pessoas acontece, no que quer que isso resulte de alterações corporais do organismo, a linha de fronteira entre movimentos voluntários e involuntários deve ser ao mesmo tempo o lugar de rutura desta cisão. No sono, de facto, os movimentos voluntários cessam, e apenas movimentos reflexos inconscientes podem ocorrer, mas parece que transportamos para o sonho a medida do acordar [da consciência de si].† Aber es scheint, dass wir den Massstab des Wachens in den Traum hinübernehmen. O significado parece ser o de que no sonho, como na vida desperta, a própria consciência de si não se apropria das

ações do organismo que no estado desperto são tanto involuntárias como inconscientes; de modo que quando estas vêm à consciência no sonho sugerem as suas personalidades secundárias.

Os movimentos musculares reflexos da vida desperta, embora involuntários, não são evidentemente todos inconscientes, mas para a sensibilidade mais fina aqui atribuída ao sono profundo, algumas perturbações dos processos orgânicos, que não subiriam ao nível sensacional no estado desperto, são percetíveis; mas apenas como transmutadas pelo simbolismo do sonho. Assim a medida da consciência normal é até aí transportada para o sonho de modo que, quando excedida, a nova adesão é representada como alheia — estranha à persistente consciência de si. — N. do T.†

No que respeita aos processos psíquicos no organismo, a fisiologia ensina que cada pensamento entra na consciência apenas como um resultado acabado, prosseguindo o processo da sua origem no Inconsciente. Ensina além disso que cada sensação, cada sentimento, atinge a consciência apenas mediante uma estimulação de um certo grau de força e, a menos que este grau seja alcançado, permanece inconsciente. A linha de fronteira entre o pensamento e o sentimento conscientes e inconscientes é chamada o limiar psicofísico; processos internos que, por razão de uma suficiência de estimulação, ultrapassam este limiar, tornam-se conscientes, outros permanecem na obscuridade. Se, portanto, ocorre no sonho a cisão do Sujeito numa pluralidade de pessoas, então — na medida em que as alterações psíquicas são a causa disto — o limiar psicofísico deve ser o lugar de rutura desta cisão.

Daqui é manifesto que sem tal limiar psicofísico, dividindo o voluntário e consciente do involuntário, inconsciente, uma cisão dramática não seria possível; por outro lado, sempre que ocorre uma cisão, deve haver um consciente e um inconsciente, e então acontece sempre um desagregamento do Sujeito numa pluralidade de pessoas no ponto onde o limiar é perturbado.

A cisão dramática ocorre frequentemente, mesmo no acordar, isto é, quando alucinações do Inconsciente se introduzem entre as perceções dos sentidos. No sonho, no sonambulismo e em todas as

condições extáticas, um acordar interior toma o lugar da consciência dos sentidos externa, mas, sendo ele próprio limitado, confina do mesmo modo com o Inconsciente.

Os dois fatores condicionantes da clivagem, a Consciência e o Inconsciente, e o limiar psicofísico que os divide, estão, pois, aqui novamente presentes, não obstante o facto de no sono o limiar ser deslocado. O estado de sonho só se torna inteligível com a perceção de que a cisão ocorre no lugar de rutura deste limiar. Uma análise mais atenta pode, contudo, ser tanto mais exigida quanto a região da vida da alma inconsciente está coberta com o matagal da superstição, porque a cisão do Sujeito numa pluralidade de pessoas é frequentemente tomada por uma pluralidade real de Sujeitos.

Se estímulos externos ou internos no sono oferecem sentimentos à consciência do sonho, sem que esta última saiba de onde e como são derivados — sentimentos, em suma, que vêm do Inconsciente, ao qual, para um dormente, o mundo externo também pertence —, há sempre assim ocasionada uma dramatização de tais sentimentos. Isto é mostrado muito distintamente nas experiências para a produção de sonhos artificiais, tais como Preyer, entre outros, instituiu.

Um dormente, em cujo rosto ele aspergiu algumas borrifadelas de água, disse, no sonho: «Por favor apanhe um táxi; está a chover terrivelmente!» Sendo soprado o seu rosto, ele queixou-se de uma corrente de ar, e estava certo de que a janela estava aberta. Fazendo-se um tilintar perto do seu ouvido, ele disse: «Estás a partir os copos todos», etc.* Preyer: «Der Hypnotismus», 283.*

A cisão do Eu em conexão com esta dramatização é ainda mais evidente quando os sentimentos apresentados têm a sua origem dentro do organismo. Isto é especialmente ocasionado por condições mórbidas internas. Enquanto os órgãos internos estão saudáveis, as suas funções prosseguem sem consciência. O homem perfeitamente saudável sabe apenas pelos livros onde estes órgãos estão situados. Mas quando estão fora de ordem sentimos as suas funções, e no nosso sono eles excitam imagens de sonho correspondentes.

Van Erk tinha uma paciente, uma rapariga de dezoito anos, que em consequência de uma dificuldade em respirar tinha sempre ao

adormecer o pavoroso sonho de que a sua falecida avó entrava pela janela e se ajoelhava no seu peito para a sufocar.* Van Erk: «Unterschied von Traum und Wachen», 28, Praga, 1874.* Impulsos que no acordar permanecem inconscientes são libertados no sonho, e determinam as nossas ações nele, de modo que foi já observado pelos antigos que somos mais imorais no sonho do que no acordar.† Sófocles: «Édipo», 981; Platão: «A República», ix. 1; Cícero: «De Divinatione», i., c. 29.†

O sonambulismo está usualmente conectado com condições mórbidas, razão pela qual é ainda mais manifesto que cada cisão depende da projeção de estados interiores. De acordo com a sua saúde geral, os sonâmbulos julgam estar em belos prados floridos ou em locais selvagens e pavorosos. A primeira aparência corresponde à depressão da sensibilidade e abrandamento da dor no estado sonambúlico, o qual pelo sentimento de contraste deve dar a impressão idêntica à da redenção; a última, por outro lado, corresponde ao resto duradouro da sensibilidade.

Há muitas vezes uma representação simbólica da condição interna, de modo que, por exemplo, os sonâmbulos veem apenas flores murchas ou malcheirosas. Uma das sonâmbulas de Werner via constantemente uma rosa fresca quando estava bem, e uma tulipa de cor escura e malcheirosa quando estava doente.‡ Werner: «Symbolik der Sprache», 118. Estugarda, 1841.‡ A sonâmbula de Becker em certa ocasião sentiu-se muito cansada, mas depois fortalecida pelo sono, e contrastou as duas condições com coloração lírica: «Nuvens negras pairavam hoje no meu céu, e a relva no meu prado estava bastante murcha. Estes eram maus sinais. ...

Agora a relva parece bastante verde novamente, e as lâminas são largas e luxuriantes, e acenam umas às outras com a brisa como se fossem inteligentes.»* «Das geistige Doppelleben», 110, 343.*

Se o cenário de sonho dos sonâmbulos é assim determinado pela sua saúde geral, por outro lado a verdadeira clivagem pessoal parece ocorrer primeiro em consequência de sentimentos localizados e intermitentes, se não transitórios. Este é o caso especialmente em condições espasmódicas. Formas humanas pavorosas aparecem então

prestes a agarrar o paciente, enquanto os intervalos de alívio são motivados por espíritos protetores e guias benévolos que o protegem e defendem.

Esta personificação estende-se também ao poder de cura natural do organismo, e até ao poder dos curativos aplicados, como no caso, por exemplo, daquela rapariga sonâmbula que, adormecendo junto do *baquet* cheio de substâncias metálicas, viu o seu espírito protetor vestido sucessivamente de ferro e cobre, pelo qual é também representada a operação metálica do *baquet*.† «Archiv f. d. Thierischen Magnetismus», x. 3, 37, 40.†

A emergência e o recuo do «guia» correspondem frequentemente com exatidão à ocorrência e subsidência dos sintomas mórbidos. Com Magdalene Wenger os espasmos e o «guia» eram concorrentes; ele desaparecia com a sensação de alívio, e então ela dizia, tomando o efeito pela causa, que ele tinha levado embora os espasmos, e que ela estaria daí em diante livre deles.‡ Perty: «Die Mystischen Erscheinungen», i. 321.‡

Quando o alívio é parcial, espíritos bons e maus aparecem em conflito, especialmente na chamada «Possessão». Na rapidez com que tais cenas de sonho se sucedem umas às outras reflete-se a perícia da fantasia, cujas personificações mantêm o passo com os estados corporais em rápida mudança. Cada remissão de dor é imediatamente representada por uma figura amigável que traz ajuda e afugenta o demónio hostil. Selma via no seu sono ordinário um cão preto que lhe dizia que era o seu maior atormentador. Mas no seu estado sonambúlico subsequente ela própria explicou que ele era apenas um fenómeno simbólico, significando os seus espasmos.* Wiener: «Selma, die jüdische Seherin», 41.* Isto é até agora muito notável em que com cada aprofundamento da vida de sono a tendência para a personificação deveria ser maior; mas aqui o caso não é o da interpretação de um sentimento presente, mas da memória, e com a possibilidade de comparação cada alteração de estado deve trazer consigo uma alteração de julgamento.

Schindler relata um caso semelhante. Uma das suas sonâmbulas viu a sua falecida tia entrar, dizendo que a vida da paciente estava em

perigo, mas que com a sua ajuda ela seria curada. Mais tarde, contudo, com uma exaltação do sono, ela própria descreveu esta visão como mera personificação da sua condição, a qual a partir de um sentimento obscuro tinha sido elevada a uma imagem de sonho.† Schindler: «Das magische Geisterleben», 161. Breslau, 1857.† Parece assim que a significação subjetiva de tais visões é só então percecionada quando há consciência da diferença de uma condição relativamente a outra.

De modo idêntico reconhecemos o caráter ilusório dos nossos sonhos ao acordar, embora enquanto duram sejam tomados como reais. A crença na sua realidade desaparece com a alteração de condição. Isto ocasionou sem dúvida o erro sempre encontrado nos manuais de fisiologia, de que apenas tomamos os nossos sonhos por reais porque no sonho a comparação com coisas reais falha. Isto é apenas parcialmente verdadeiro. O engano desaparece certamente na presença de um padrão de comparação; mas pode também estar ausente na ausência do padrão. Não é apenas concebível que os sonhos devam ser acompanhados pela consciência de ilusão, como muitas vezes de passagem ocorre, mas com muitos sonhadores esta consciência parece estar constantemente presente, sem que as imagens desapareçam. Tais sonhadores têm portanto a faculdade de dirigir o curso do sonho à vontade, como quando, por exemplo, se atiram do alto de uma torre, apenas para ver o que daí resulta.* Jean Paul: «Blicke in die Traumwelt», § 4; Hervey: «Les Rêves et les Moyens de les Diriger», 16, 17, 140, Paris, 1867.*

O padrão de comparação desilude; mas em regra só pode ser apresentado pela entrada de uma nova condição, a saber, o acordar. Por outro lado, a falha deste padrão no sonho é na verdade o *sine qua non* do engano; é a condição sem a qual o engano não ocorre, mas não a sua causa positiva. Esta causa positiva, que deve ser adicional à condição meramente negativa, e que, tanto quanto sei, ainda não foi procurada, deve ser descoberta se quisermos entender a essência do sonho. Mas esta causa é muito em breve encontrada de acordo com o que foi já dito.

É o limiar psicofísico. Em cada condição, no acordar como em cada exaltação da vida de sono, o homem consiste, por assim dizer, em duas metades. Até onde a sua consciência desperta ou sonhadora

se estende, até aí o seu Eu. Mas ele concebe como não-Eu tudo o que ultrapassa o limiar a partir do Inconsciente. Consequentemente o dualismo do Consciente e do Inconsciente, a divisória psicofísica, é a causa comum, tanto da cisão dramática como do engano que faz os sonhos parecerem reais. Isto vai tão longe que a cisão e o engano ocorrem, mesmo não obstante o padrão de comparação, sempre que esse nos é dado sem alteração de condição. Podemos portanto ter alucinações também no acordar, misturando visões subjetivas com coisas objetivas, sem sermos capazes de distinguir umas das outras.

A cisão no sonho parece muitas vezes não atingir de todo o ponto de separação real, pelo que se explica facilmente esse fenómeno enigmático de que no sonho frequentemente vemos duas personagens (*Wesen*) simultaneamente numa só pessoa. Por outro lado, pode acontecer que, por uma nova cisão, isto é, por um novo sentimento a ultrapassar o limiar, o antigo seja afugentado, caso em que a pessoa contemplada muda subitamente de forma, ou há fusão de duas formas. Mas o limiar psicofísico é sempre a linha de clivagem, e com o recuo continuado deste limiar novas linhas de clivagem e novas formas aparecem continuamente.

À medida que progride a recuperação dos pacientes sonâmbulos, os seus guardiões ou guias declaram desde logo que daí em diante virão raramente, ou por um tempo mais curto, ou de todo não virão,* Perty: «Mystische Erscheinungen», i. 245.* tal como deve ser na projeção de estados subjetivos. A isso correspondem também as circunstâncias externas sob as quais os guias aparecem. Um sonâmbulo a vagar por regiões pavorosas vê o espírito protetor do outro lado de um abismo, e não consegue alcançá-lo; sendo a remotidão temporal da cura assim espacialmente simbolizada. Mas assim que a cura se dá, o guia aparece não separado pelo abismo, e num vale aprazível.* «Archiv», vii. 2, 46.* Uma das sonâmbulas de Werner expressou-se ainda mais claramente. Werner perguntou-lhe como estaria a sua saúde quando fizesse uma viagem pretendida. Ela respondeu: «O meu Alberto (guia) não pode estar tão perto de mim ali, porque tu não estás, mas ele virá ainda assim e aliviar-me-á no limite do possível.» Fisiologicamente traduzido, e desprovido da cisão

dramática, isso significa que ela sentirá a falta do tratamento magnético, mas que os seus efeitos posteriores ainda se farão sentir.

Os sonâmbulos permanecem muitas vezes no estágio de sentimento interior, sem projeção externa dele. A sonâmbula de Werner «sabia positivamente» que o seu guia estava sempre perto dela sem o ver. Foram dois meses antes de o ver como imagem, e mesmo isto apenas gradualmente se tornou uma perceção clara.† Werner: «Symb. d. Sprache», 106.†

(b) A Mente. — Não apenas as condições corporais são externamente personificadas no sonho e no sonambulismo. O Eu espiritual pode também ser dramaticamente cindido. Isto aparece distintamente do facto de o Eu dos nossos sonhos poder fazer a sua entrada em diferentes formas de consciência. Ou nos sentamos como espetadores nas cadeiras de orquestra, desinteressados na cena representada diante de nós, ou somos nós próprios participantes nela no palco, ou estamos em ambas as capacidades ao mesmo tempo.

No primeiro caso é o Eu de sonho interiormente desperto que é o espetador, enquanto traduz para a exterioridade os sentimentos que emergem da sua esfera inconsciente; permanece assim puramente recetivo em relação às imagens de sonho, que lhe parecem estranhas (tal como o seu Inconsciente assim parece); e considera-as objetivamente enquanto a esfera da sua vontade* Vontade é aqui usada no sentido mais amplo da palavra, no qual não a mera volição consciente, ou mesmo poder volitivo, é significada, mas aquilo no caráter ou disposição individual que determina o valor emocional — assim a força motora — de qualquer impressão mental ou ideia. A esfera da vontade é toda a consciência que é colorida pelo sentimento, ou tem um «interesse» para nós. Para ser uma força motora em nós qualquer nova ideia ou impressão deve entrar nesta associação num dado ponto. — N. do T.* não for tocada por elas. Mas há um fim para esta recetividade e objetividade assim que as imagens importunas excitam o sentimento e a vontade do sonhador, ou surgem daí: então o Eu de sonho sob a ilusão da realidade já não consegue manter a sua indiferença, mas salta, por assim dizer, para o palco.

No terceiro tipo de sonho, quando somos ao mesmo tempo espetadores e atores, a identidade do Sujeito não é na verdade totalmente restaurada — as duas pessoas permanecem separadas, mas o espetador conhece contudo os atores como seus próprios duplos. Assim neste caso a consciência de si interior do sonhador afirma-se, portanto ele permanece espetador; mas a par dela está uma consciência aparentemente externa, cuja exterioridade é imposta pelo facto de o seu conteúdo emanar do Inconsciente, de modo que nos encontramos ao mesmo tempo no palco.

Na literatura moderna sobre o sonho encontra-se constantemente uma tentativa de distribuir os nossos sonhos em diferentes categorias, de acordo com o seu conteúdo e as suas causas excitantes; mas cada investigador chega a um princípio de discriminação diferente e mais ou menos arbitrário. Parece-me que estas tentativas devem ser abandonadas, e que a única classificação útil é uma derivada do papel formal do Eu, o que daria igualmente a distinção dos sonhos com referência às suas causas excitantes, conforme estas últimas estejam acima do limiar da consciência de sonho ou abaixo dele.

O ponto de clivagem da cisão seria portanto também o princípio de distribuição.

Que pode haver uma separação dentro da esfera intelectual do sonho, que assim o limiar psicofísico persiste no sonho, mesmo que em alguma medida deslocado, e que apenas as representações que emanam do Inconsciente levam à separação e são transpostas para fora, é distintamente provado por muitos sonhos. É bem sabido que há processos de entendimento que tornam eminentemente claro que o pensamento depende de uma atividade inconsciente, e apenas o resultado final emerge acabado na consciência.

Este é especialmente o caso com produções artísticas genuínas e, geralmente, com cada desempenho fino; e em pequena escala sempre que acontece aquilo que em alemão se chama «einen Einfall», em francês «un aperçu». Hartmann fala disto do seguinte modo; e se eu pressupuser que não entendo o Inconsciente no sentido de Hartmann, apenas como substância-mundo, mas o concebo como fundo

metafísico individual do Eu, posso neste sentido subscrever totalmente as suas palavras:

«Se a consciência fosse o selecionador, devia ser capaz de ver pela sua própria luz o que era elegível, o que, como é bem sabido, não é, dado que apenas aquilo que está já selecionado emerge do fundo do Inconsciente. Se, então, a consciência fosse o selecionador, tatearia em absoluta escuridão, não poderia consequentemente escolher adequadamente, mas apenas pegar ao acaso no que primeiro lhe viesse à mão. ... A reflexão que se acaba de fazer é válida para a associação de ideias no pensamento abstrato bem como na imaginação sensorial e na combinação artística. Se se há de chegar a um resultado, a ideia certa deve oferecer-se prontamente no momento certo a partir do armazém da memória; e que seja justamente a ideia certa que aparece, para isso apenas o Inconsciente pode prover. Ajudas e artifícios do entendimento podem apenas facilitar o ofício do Inconsciente, mas nunca retirá-lo.

Um exemplo adequado e contudo simples é o humor, que é um meio-termo entre a produção artística e a científica, dado que persegue fins artísticos com, na maior parte, material abstrato. Cada dito de espírito é, de acordo com a expressão comum, um clarão (Einfall). O entendimento pode talvez fazer uso de ajudas para facilitar o clarão; a prática, especialmente no caso dos trocadilhos, pode impressionar o material de forma mais vívida na memória, e em conjunto fortalecer a memória verbal; o talento pode dotar certas pessoas com um humor sempre cintilante; apesar de tudo isso, cada dito de espírito individual permanece um dom do alto; e até aqueles que pensam ser privilegiados a este respeito, e têm o humor completamente sob o seu poder, devem ter a experiência de que, precisamente quando mais desejam forçá-lo, o seu talento lhes nega os seus serviços, e que nada senão absurdos desgastados ou ditos de espírito aprendidos de cor sairão do seu cérebro.

Esta gente sabe também muito bem que uma garrafa de vinho é um meio de longe mais pronto para pôr a sua faculdade em andamento do que qualquer esforço intencional.»* Hartmann: «Phil. des Unbewussten» [vol. i. p. 285 da tradução de Mr. Coupland da nona

edição, Trübner, 1884. Copiei a passagem acima da tradução de Mr. Coupland. — N. do T.]*

Ora se, como já explicado, tudo o que do Inconsciente ultrapassa o limiar é transpasto para fora, assim, no que respeita aos processos intelectuais, cada ideia induzida por associação involuntária deve aparecer como uma imagem externa, e cada sugestão desse tipo (Einfall), cada clarão de humor, deve ser colocado na boca de outro. E assim é de facto. Toda a fluidez e mutabilidade das imagens de sonho dependem da conversão de ideias abstratamente associadas em imagens transitórias. E dado que o processo intelectual, pelo qual algo nos «ocorre» (einfallt), tem o seu curso no Inconsciente, deve no sonho tomar a forma da cisão dramática.

Isso acontece a tal ponto que, quando trocadilhos e ditos de espírito se apresentam nos nossos sonhos, aqueles que chegam de improviso e sem trabalho são colocados na boca de outro, ao passo que os que são produtos do pensamento consciente permanecem nossos. Assim Boswell relata um relato pelo Dr. Johnson de um sonho no qual ele estava envolvido com outro numa contenda argumentativa, e como ele ficava aborrecido com a superioridade do seu oponente.

Não admira; pois o sonhador, Johnson, estava dividido em duas pessoas na linha de clivagem do limiar; uma trabalhava com talento inconsciente, a outra com o entendimento consciente, e portanto levava a pior. Bertrand dá um exemplo semelhante. Foi perguntado por outro num sonho se conhecia a origem da palavra «dame». Respondeu que não; mas sendo-lhe pedido que considerasse, respondeu, após algum tempo, que devia vir do latim *domina*. Mas esta derivação foi negada pelo outro, que olhou para ele como se no gozo da sua perplexidade. Quando por fim Bertrand desistiu, o outro respondeu, a rir: «Não ves que vem da palavra latina *damnare,* porque somos mergulhados na perdição pelas mulheres?»* Bertrand: «Traité du Somnambulisme», 441.*

Assim, todos os processos de entendimento que têm o caráter de sugestão súbita (Einfalls), e nos quais a consciência não é produtiva mas recetiva, levam no sonho à cisão dramática de personalidades. Este deve ser o caso também com atos de memória, que são

frequentemente de ocorrência súbita, quando a recuperação do que era buscado deve acontecer dramaticamente. Maury relata que a palavra Mussidan lhe veio uma vez subitamente à mente. Sabia que era uma povoação em França, mas onde situada tinha-o esquecido. Algum tempo depois encontrou uma pessoa no sonho, que disse que vinha de Mussidan.

Quando o sonhador perguntou onde ficava esta povoação, o outro disse-lhe o Departamento de Dordogne, do qual é a capital. Ao acordar, Maury lembrou-se do seu sonho, olhou no mapa e encontrou, para sua surpresa, que o seu companheiro de sonho estava mais bem informado em geografia do que ele próprio.† Maury: «Le Sommeil et les Rêves», 142.† Ele observou com razão que evidentemente tinha apenas transferido a sua própria recordação para a boca de outro; mas como é que primeiro em tais casos a separação dramática acontece só pode ser explicado pelo limiar psicofísico.

Há um sonho bem conhecido entre estudantes, de que, anos após o exame final da faculdade, parecem estar sentados no exame e ser incapazes de responder às perguntas feitas. É apenas uma forma mais fraca disto o que eu próprio tenho frequentemente sonhado, após o decurso de vinte e cinco anos, que o exame se aproximava e que eu estava bastante despreparado para ele. Ora, acontece frequentemente no exame que um colega de escola responde à pergunta na qual falhámos. Van Goens relata:

«Sonhei que estava na aula de Latim, à cabeça dela, e determinado a manter o meu lugar se possível. O tutor deu uma frase em Latim, mas eu permaneci mudo e espremi o cérebro em vão para encontrar a tradução. Vi o rapaz ao meu lado a dar sinais de impaciência para ser perguntado — uma prova de que ele sabia a resposta. O pensamento de que devia dar o meu lugar a ele quase me enfurecia. Mas em vão pensava eu — não conseguia de modo nenhum construir a frase.

O tutor por fim passou por cima de mim e disse ao seguinte: "Agora é a tua vez." Este estudante explicou imediatamente o significado de forma distinta; e a interpretação era tão simples que não

conseguia conceber como a tinha falhado.»* Moritz: «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», xi. 2, 88.*

Van Goens acrescenta que, após vinte e seis anos, lhe é ainda ininteligível como é que a alma, que em vão busca algo com o maior esforço, pode num segundo ser a mesma alma que conhece a mesma coisa muito bem, enquanto se imagina, ao mesmo tempo, não saber, mas ouvi-la ser dita por outro.

A teoria acima resolve a dificuldade muito simplesmente. E todos os sonhos, nos quais nós próprios fazemos uma pergunta a que outro responde, pertencem a esta categoria, e só pode ser do facto de que esta resposta emerge do inconsciente que ela nos é não familiar, e é sempre tomada por uma revelação de algo que não sabíamos.

Mas isto não mostra como acontece que estas perguntas no sonho sejam de todo feitas. O perguntar é evidentemente uma deliberação dramática, como a resposta é um achado dramático. Quando no acordar tentamos em vão lembrar-nos de algo, talvez um nome, isso frequentemente ocorre subitamente, bastante sem premeditação, horas depois de termos deixado de pensar nisso. Há, pois, um pensar, inconsciente, contudo dirigido a um fim, cujo resultado vem então para a consciência. Este pensar é também possível no sonho, e explica a ação de muitos sonâmbulos que realizam trabalho literário no sonho.

Portanto não podemos excluir nem mesmo o processo de consideração inconsciente no sonho, cuja conclusão se introduz então como uma resposta de uma fonte estranha, após uma representação dramática da vacilação e busca preliminares. Uma vacilação semelhante é aparente quando proferimos uma palavra, e no mesmo momento percecionamos que não é a correta. Neste caso corrigimo-nos também no acordar — no sonho somos corrigidos por outro.

Maury, quando estava a aprender inglês, falava essa língua com alguém num sonho, e desejando dizer-lhe que o tinha visitado no dia anterior, usou as palavras: «I called for you yesterday». O outro disse-lhe logo que essa expressão estava errada, e que ele devia ter dito: «I called on you yesterday». Ao acordar, Maury olhou e encontrou que o seu censor tinha razão.* Maury: «Le Sommeil», etc., 143.*

A primeira tendência para esta cisão dramática pode até mostrar-se no acordar, mas não é desenvolvida até ao ponto de perceção (zum Bilde); como quando estamos aborrecidos connosco, ou nos censuramos por um ato irrevogável, expressando-se esta dissensão interna, com muitos muito enfaticamente, como ao bater na testa, etc., e não é sem interesse psicológico que eles se dirijam a si próprios em tais ocasiões com o «tu», como se envolvidos com outra pessoa do seu Sujeito.

Seria impossível que os eventos experienciados no sonho viessem como que de fora e inesperadamente, provocando-nos muitas vezes até a maior surpresa — enquanto contudo somos evidentemente nós próprios os autores do todo —, a menos que a alma do autor do sonho e a alma do espetador do sonho fossem estranhas uma para a outra —, isto é, a menos que estivessem pelo menos divididas por um limiar psicofísico. E assim, também, aqueles sonhos que trazem intercâmbio de fala em vez de ações devem ser a apresentação dramática de processos intelectuais, passando aquém e além do limiar.

Podemos agora já não achar estranho que na vida de sono intensificada do sonambulismo a cisão dramática seja tão frequente, e que os sonâmbulos tenham os seus «guias» constantemente à mão, aos quais fazem perguntas e de quem obtêm respostas. A literatura desse assunto está cheia de tais exemplos. Mas quem quer que estude também os fenómenos de «possessão» e loucura já não duvidará de que em todos estes casos o limiar psicofísico é a linha de clivagem da cisão dramática.

Como a multiplicação de objetos por dois espelhos opostos, a cisão da consciência no sonho parece estar sempre em aumento. Acontece, por exemplo, no sonho, estarmos ao mesmo tempo espetadores e atores, quando novamente os dois casos são possíveis: que o espetador ou reconhece, ou não reconhece o seu próprio duplo no ator. Este «ir-duplo» é um caso totalmente diferente do desagregamento do Sujeito num número de diferentes pessoas, e deve ser novamente distinguido daquele em que nos misturamos e tomamos parte entre a companhia do palco sem deixar o nosso centro psíquico para trás na plateia — isto é, sem persistência de uma consciência de si que uniria a pluralidade de consciências.

É para mim, confesso, duvidoso se tal consciência do sujeito acontece no sonho. Para a descrever, não no abstrato mas percetivelmente, ela deve ter o seguinte caráter: quando estou ativo meramente no palco, vejo-me ali, é verdade, contudo apenas como no acordar posso olhar para baixo para o meu corpo e ver os meus membros, sem que a minha visão seja um objeto para si mesma. O olho não pode ver-se a si mesmo.

Mas se estou ao mesmo tempo sentado como espetador, toda a minha forma aparece no palco, como no acordar posso ver-me no espelho, e olhar nos meus próprios olhos. Este último caso deve ser novamente distinguido, conforme o «duplo» é conhecido como tal ou não, e novamente se, havendo este conhecimento, os seus procedimentos me são estranhos, como os de outra pessoa, ou não.

Volkelt relata dois sonhos, dos quais há pelo menos uma possibilidade aparente da duplicação do Eu no palco. No sonho viu-se com bochechas encovadas, a dar voltas na cama, enquanto ao mesmo tempo andava ansiosamente de um lado para o outro no quarto, com a ideia de que o seu segundo eu se tinha envenenado e estava perto da morte; mas, com toda a sua ansiedade, parecia-lhe também que ele próprio não seria prejudicado pela morte do outro. De modo idêntico, um dos seus amigos sonhou que surpreendia a sua amada nos abraços de um homem estranho, e que estava prestes a atacar o ofensor, mas observou que este último tinha a sua própria aparência, e consolou-se com o pensamento de que ele próprio tinha beijado a moça.* Volkelt: «Die Traumphantasie», 25.*

Ambos estes sonhos provam, de facto, o ir-duplo da consciência pessoal cindida; mas não provam a consciência do Sujeito, pois, no primeiro caso, o ansioso caminhante no quarto não sabia a sua identidade psíquica com o homem envenenado; e no segundo, embora o amante soubesse a sua identidade com o ofensor, contudo ambos estavam no palco. Assim, mesmo nestes sonhos, a consciência do Sujeito, que deveria olhar sem agir, falta.

Seria muito importante saber se isso alguma vez acontece no sonho. Poderíamos assim obter uma decisão sobre o problema muito

antigo da consciência de si, e resolvê-lo por factos de psicologia empírica de um tipo não possível no acordar.

Toda a filosofia moderna reconhece que não pode haver consciência de si sem cisão. Na consciência de si o Eu aparece duplicado, primeiro como ser, depois como conhecer. Apenas assim pode a consciência de si conter algo: sei que sou. Parece portanto que nenhuma outra explicação deste fenómeno é possível senão que em analogia com o sonho devamos tomar os factos simplesmente como são, e dizer justamente que na consciência de si uma cisão dramática do Eu tem lugar, dado que um único Sujeito se desagrega em duas pessoas, apenas que no acordar não há ilusão dos sentidos.

Defeituosa e obscura como a memória do conteúdo dos nossos sonhos frequentemente é, é ainda mais difícil recordar as formas de consciência que neles ocorrem; e devo portanto deixar aqui indecidida a questão de saber se uma pura consciência do Sujeito, abarcando juntamente as consciências pessoais que permanecem mutuamente estranhas, é possível. Tal poderia ser representado como um círculo maior, envolvendo dois mais pequenos excêntricos.

Mas o facto geral da cisão dramática no sonho é já suficientemente importante. Dá-nos pelo menos uma vantagem tal como talvez um astrónomo pudesse derivar da descoberta de que duas estrelas juntas têm um ponto comum de gravidade situado entre elas, embora o problema subsequente de saber se além destas duas estrelas há ainda uma terceira, como sol central, permaneça não resolvido.

(c) O Enigma Humano. — É possível que alguns leitores do último capítulo me censurem por refinamentos, satisfatórios talvez para o psicólogo profissional, mas sem interesse geral. Para remover esta impressão, e para os indemnizar pelo seu trabalho, no que se segue serão deduzidas dos resultados precedentes certas consequências que podem em todo o caso pretender ser de interesse muito geral.

A filosofia sempre reconheceu que o maior enigma da Natureza é o próprio homem. Mas é justamente sobre este enigma, cuja solução diz respeito aos nossos mais elevados interesses, uma solução da qual, de acordo com Kant, «depende o bem-estar verdadeiro e duradouro da

raça humana»,* Kant's Werke: «Rosenkranz», xi. 1, 19.* que os resultados já obtidos lançam uma luz importante.

A cisão dramática do Eu no sonho será admitida por todos como um facto indubitável. Ora do facto de tais cisões resultam duas proposições importantes, das quais se pode tanto menos duvidar quanto são simplesmente a dissecação analítica do próprio facto.

(a) É psicologicamente possível que um sujeito consista em duas pessoas, sem que estas últimas saibam a sua identidade uma com a outra, e com o sujeito.

Esta asserção não é nem um pouco invalidada pela objeção de que os sonhos são meramente ilusões. São-no de facto; mas o facto psicológico de que a nossa consciência pode persistir em tal engano permanece; e é apenas do facto desta ilusão que iremos agora concluir mais além:

A saber, que o que no sonho é psicologicamente não apenas possível, mas real, é evidentemente possível também fora do sonho; pois a consciência que inventa os nossos sonhos não pode nem mudar toda a sua natureza, nem desaparecer com o acordar, mas no máximo pode retirar-se para o homem desperto para o Inconsciente. O sol ainda brilha, mesmo quando intercetado por nuvens.

Ora supondo provisoriamente que esse facto do sonho, a cisão, seja também um facto fora do sonho (apenas que no acordar não há ilusão percetiva), então a nossa consciência sensorial, pessoal, não seria exaustiva do nosso ser inteiro, mas iluminaria apenas uma parte dele. Existiria além desta consciência dos sentidos — a nossa face-terra, por assim dizer — ainda outra consciência pessoal — um Inconsciente para esta face-terra — e até uma abrangente consciência do Sujeito, unindo as duas pessoas, seria possível. Assemelhar-nos-íamos assim à estrela dupla acima mencionada, mas da qual uma estrela estaria na obscuridade; e possivelmente no fundo mais profundo do nosso ser a estrela dupla teria o seu sol central.

Ora, se a nossa consciência de si não é cotérmina com o nosso ser, os psicólogos fisiológicos, que concedem ao homem apenas a sua face-terra, esforçam-se em vão para resolver o seu enigma. Eles não negam o Inconsciente, mas dizem que ele é em si mesmo

inconsciente, e não apenas assim para o nosso Eu pessoal. Mas, como asserção positiva, isto é evidentemente ilógico, pois a face-terra pode pronunciar-se apenas sobre si mesma, não sobre o que está além do seu horizonte.

Fosse o Inconsciente para si mesmo inconsciente, ele evidentemente não poderia tomar a forma de consciência na cisão dramática na vida de sonho; menos ainda seria explicável o facto de no sonambulismo despertar um segundo Eu interior, que fala do portador do aspeto terrestre como de uma pessoa distinta, chamando-lhe «o outro», ou «os outros».

Ora, como este segundo Eu não pode possivelmente ser produzido pelo sono magnético a partir do nada, mas pode apenas ser despertado para a nossa consciência, ele deve existir antes e depois, embora inconscientemente para o nosso Eu diário. ... Assim, segue-se dos factos do sonambulismo que não é apenas no sonho que o nosso Sujeito se desagrega em duas pessoas, mas estamo-lo sempre nesta condição, embora sem que o lado terrestre saiba do segundo Eu. Pode bem haver, contudo, um conhecimento por parte deste último.

Não há objeção em chamar a este segundo Eu a alma, desde que não a confundamos com a conceção popular de alma, que identifica a alma com a consciência dos sentidos, e afirma a indestrutibilidade do nosso lado terrestre; ao passo que sobre este último tão pouco relevo se há de pôr que poderíamos estar contentes em expô-lo ao relato materialista dos fisiologistas, pelos quais, no máximo, seria uma das nossas pessoas explicada, mas não o segundo Eu, não o Sujeito.

No presente dia, a conceção de Alma é tratada como mítica, e a psicologia é ensinada sem Psique. Mas de um estudo sem preconceitos do sonho podemos reconhecer o renascimento necessário desta conceção numa forma mais elevada, já não como totalmente oposta ao corpo, mas como idêntica a este; idêntica, contudo, apenas no sentido em que as duas pessoas do sonho o são no sonho. Os fisiologistas rejeitam a alma porque explicariam o homem unitariamente, no que têm toda a razão. São pelo monismo, não pelo dualismo de uma alma imortal e um corpo mortal.

Mas como as pessoas de um sonho no Sujeito do sonho têm um centro comum, e como o dualismo de uma estrela dupla é monisticamente suprimido no ponto comum de gravidade em torno do qual elas circulam, assim também a consciência dos sentidos e o Inconsciente têm um centro comum, e esta doutrina da alma não é dualista, mas monística — isto é, explica o homem unitariamente.

É uma consequência lógica da divisão dramática no sonho que a ciência do futuro, longe de abandonar a conceção de alma, muito mais provavelmente se encontrará necessitada de estabelecer, além do aspeto-terra e da alma, o espírito, ou uma consciência de si que os compreenda, como um terceiro. Mesmo que este terceiro não seja ainda provável, a nossa primeira inferência do ato de separação no sonho rendeu este resultado: que apenas na direção indicada teremos sucesso na solução do problema humano. Para proceder à nossa segunda inferência:

(β) É psicologicamente possível que duas pessoas de um único Sujeito possam conversar uma com a outra, sem saberem a sua identidade.

Novamente, isto é um facto do sonho que, como facto psicológico, não é tocado pela objeção de que os sonhos são ilusões. Certamente que o são, mas o facto de uma ilusão não é um facto ilusório. Se no sonho duas pessoas de um Sujeito podem conversar juntas como amigas, existe a possibilidade lógica disto no acordar; é possível que estejamos em comunicação com o nosso segundo Eu, sem que o conheçamos como idêntico a nós.

Visto que, de acordo com a antiga regra lógica, os princípios de explicação não devem ser multiplicados desnecessariamente, devemos aderir à separação dramática enquanto ela for de qualquer modo suficiente para os fenómenos a serem explicados. Antes de mais devemos aderir a ela enquanto estivermos a lidar com a vida de sono; iremos portanto considerar todos os «guias» e «espíritos protetores» dos sonâmbulos como construções puramente subjetivas, enquanto não mostrarem outras marcas senão as nossas figuras de sonho, ou explicá-los apenas a partir da separação dramática do homem real, da sua dupla natureza, quando eles traírem sinais nunca a serem

encontrados nas meras figuras de sonho. A terceira possibilidade, de os guias serem verdadeiras terceiras pessoas, isto é, outros Sujeitos, deve permanecer excluída até que eles exibam características não explicáveis nem mesmo pela dupla natureza do homem. Mas como não conhecemos as faculdades do nosso segundo Eu, nem, portanto, quanto elas explicarão, este é um caso que não pode facilmente ocorrer.

Assim, quando Tasso afirmou das suas visões que elas não podiam pertencer à sua fantasia, porque o que ele aprendia delas excedia o seu conhecimento, ele raciocinou com razão; mas não se segue daí que estas visões fossem Sujeitos estranhos que o inspiravam, pois permanece como terceira possibilidade a sua própria dupla natureza, por meio da qual as duas pessoas do seu próprio Sujeito atuavam dramaticamente uma sobre a outra.

Ilusões puramente subjetivas ocorrem na separação de sonho ordinária, como no exemplo já citado, no qual não consigo encontrar uma resposta e ela é fornecida pelo meu colega de escola. Isto é meramente memória dramatizada; não se pode neste caso dizer que uma pessoa ignorava o que a outra sabia; apenas não era sabido ao princípio, e depois recorreu.

Mas se acrescentarmos a este incidente a característica adicional de que recebi uma resposta que nunca tinha estado na minha consciência, e que excedia as suas capacidades, seríamos então obrigados a explicar esta separação a partir da dupla natureza do homem, e a admitir que, pelo deslocamento do limiar psicofísico no sono, uma parte do meu inconsciente foi projetada no meu Eu normal. O deslocamento do limiar aproxima-se do crescimento de um novo sentido, ou pelo menos da exaltação da sensibilidade normal, de onde nova informação poderia inquestionavelmente ser obtida. No sonambulismo isso ocorre frequentemente.

Richard Gorwitz,* Gorwitz: «Richards natürlich magnetischer Schlaf», Leipzig, 1837.* por exemplo, mostrou faculdades notáveis no sono magnético, mas referia-as sempre a um homem negro que julgava ver. Se um estranho entrava na casa, ele era informado disso pelo seu homúnculo; se sabia que remédio lhe seria útil, era este

homúnculo que o prescrevia. Se havia algo que ele não sabia, dizia que o homúnculo — o seu segundo Eu — tinha partido; em geral as suas expressões traíam uma oscilação do limiar psicofísico, como ao dizer que o homúnculo apenas lhe dava informação «quando ele estava de bom humor».

Os dois resultados para a psicologia e metafísica, que são rendidos pelo facto da separação dramática, são assim decididamente muito frutuosos. Um conduz-nos pelo caminho certo para resolver o problema do homem; o outro permite-nos reverter uma grande província da região do ver de espíritos, e distribuí-la entre a psicologia do aspeto terrestre e a da metafísica.

A divisão dramática do Eu traça assim uma linha grossa através da metade de todas as histórias de espíritos, ao explicá-las a partir da nossa faculdade de projetar e personificar estados subjetivos. E fosse esta divisão, o desagregamento do Sujeito em duas pessoas, não meramente incidental ao sonho, mas a fórmula metafísica para a explicação do homem, muitas outras histórias semelhantes poderiam ser tratadas de forma idêntica, embora permanecesse o espírito, a saber, o nosso próprio, o qual de facto é primeiro justamente provado por faculdades não deriváveis da nossa natureza terrestre, e que são manifestas na divisão dramática. Que tais faculdades emergem de facto no sonambulismo será mostrado no próximo capítulo. A nossa primeira dedução foi a existência de uma alma, tendo uma esfera mais ampla do que a da sua natureza terrestre, mas separada desta última meramente pelo limiar psicofísico, permanecendo assim conectada com ela num sentido monístico.

Isso, contudo, leva à questão subsequente de saber até onde a alma, o Inconsciente, se projeta além da consciência. Mas isso nós não o sabemos, e apenas pode ser provado que a projeção é muito extensa. Temos de distinguir entre a nossa consciência dos sentidos, a nossa consciência da alma, e a ainda problemática consciência do Sujeito. Representando estas como três círculos desiguais uns dentro dos outros, a consciência dos sentidos preenchendo o menor, a consciência da alma o do meio, e a consciência do Sujeito o maior, a periferia do círculo mais interior representaria o limiar psicofísico.

Pelo seu deslocamento na série ascendente para as condições extáticas, sono, sonambulismo, transe, morte aparente, etc., o centro do círculo interior é cada vez mais obscurecido; isto é, a consciência dos sentidos tende cada vez mais a desaparecer, mas o próprio círculo é alargado; isto é, a consciência estende-se mais sobre a região do chamado Inconsciente. Já no sono comum o Eu dos sentidos afunda; no sono magnético a linha do círculo interior é a tal ponto lançada para trás em direção à periferia do exterior que os sonâmbulos falam do seu Eu dos sentidos — o círculo interior — apenas na terceira pessoa.

Isso acontece também no delírio, e é convencionalizarmente expresso ao dizer: «Ele está fora de si», «Ele está a vagar». O conteúdo da consciência nestas condições retém naturalmente a sua plena realidade, mesmo quando é dramaticamente transferido para outra pessoa.

Ora não há condição de êxtase na qual o círculo mais exterior possa ser completamente alcançado. A prova disto é facilmente aduzida. Não há condição de sono com êxtase sem visões. As visões dependem da separação dramática, mas esta última é apenas possível sob a condição de que um consciente e um inconsciente, com um limiar a dividi-los, estejam ambos presentes. De onde se segue que a fundação das visões deve ser o nosso próprio espírito inconsciente, com o qual estamos em comunicação, e com separação dramática, precisamente porque a consciência não ilumina todo o círculo exterior, mas um Inconsciente permanece sempre.

Daí acontece que o deslocamento progressivo do limiar da sensibilidade com o aprofundamento do sono multiplica também as divisões do Eu; isto é, traz continuamente novas figuras de sonho para o palco sem o retiro daquelas já presentes. Portanto nas crises dos sonâmbulos o número das suas formas visionárias aumenta.

Assim Brendel relata da sonâmbula Höhne: «A maior ou menor multidão de anjos presentes determina com Höhne os diferentes estágios da sua clarividência, indicando-os e expressando-os; na sua condição ordinária de sono-desperto há apenas alguns espíritos protetores, em estados exaltados eles contam de seis a dez, no sono

profundo dezasseis estão presentes.»* F. Brendel: «Kritik der kommissarischen Berichte und Protokolle über die ärztliche Behandlung der Somnambule Christiana Höhne», 138 (Freiberg, 1840).* Isto é evidentemente um efeito do aprofundamento gradual do sono, com o qual camadas continuamente mais profundas do Inconsciente e das suas faculdades são elevadas acima do limiar, dando ocasião a personificações multiplicadas. Com os loucos também a flutuação do limiar é da mesma forma frequentemente aparente. Boismont descreve um louco que era capaz de colocar diante de si o seu próprio duplo, conversando e contendendo com ele, sendo muitas vezes para seu dissabor refutado. O mesmo alienista diz dos seus pacientes que eles conversavam frequentemente com três, e até doze e quinze pessoas invisíveis. Acrescenta que aqueles que falavam várias línguas ouviam as vozes estranhas tanto mais ou menos distintamente quanto eles próprios falavam bem ou mal a língua delas: uma circunstância indicando do modo mais claro que era o seu próprio Sujeito que se dividia em tais formas visionárias.* Boismont: «Des Hallucinations», 28, 583.*

Mas se a consciência até nos nossos mais elevados êxtases não esgota o nosso ser inteiro, deixando além um fundo imensurável do Inconsciente, que pode fornecer novas divisões, então certamente o homem aparece como um ser de profundidade sem fundo, alcançando com as suas raízes a região metafísica, a qual permanecerá talvez, contudo, sempre fechada para a sua consciência dos sentidos, sendo essa incapaz de nenhum estado no qual o limiar psicofísico pudesse ser levado de volta para esta região.

Quem quer que vá explicar visões sem separação dramática, assim atribuindo-lhes realidade, deve conceber o homem como um ser duplo, com um pé na terra, o outro no reino dos espíritos, com quem ele mantém intercâmbio. Ao passo que, por outro lado, se as visões forem explicadas pela separação dramática, o homem é nesse caso também um ser duplo, mas com ambos os lados enraizados num tronco comum; e mesmo que destas visões obtenhamos apenas parcas informações respeitantes ao lado do nosso ser que jaz além do limiar da nossa consciência de si, ainda assim o problema de uma psicologia transcendental é dado, a ser resolvido pela ciência posterior, sem

abandonar o monismo, nem a conformidade de todos os fenómenos à lei.

A dupla natureza do homem permanece igualmente irrefragável, quer vejamos nas visões dos extáticos seres transcendentes, quer reconheçamos neles apenas o nosso próprio ser transcendental dramatizado. Sobre este ponto da nossa dupla natureza, assim em todo o caso crentes em espíritos e céticos podem dar as mãos em reconciliação.

CAPÍTULO IV

SONAMBULISMO

I

Sonambulismo Natural

Não basta para a definição e caracterização científica de um corpo tomar conta das propriedades que ele exibe sob circunstâncias normais. Antes devem estas circunstâncias ser alteradas artisticamente, até oferecerem ocasião para a manifestação de qualidades usualmente latentes. Assim o físico e o químico sujeitam os corpos à experiência, nas disposições especiais da qual a pergunta é feita ao corpo: Que és tu? E o corpo responde pelo modo como as condições impostas reagem sobre ele.

A definição do homem, o objeto mais interessante, mas também o maior enigma da Natureza, não foi ainda encontrada, não obstante os milhares de anos nos quais a questão tem sido disputada, apenas porque ele tem sido quase exclusivamente estudado na sua condição normal, mas não sujeito à experiência pela alteração de circunstâncias.

Isso não permanecerá assim sempre. Os nossos netos perseguirão a psicologia experimental, como nós a química experimental, e eles talvez resolverão o problema do homem dando ocasião, através da alteração das suas circunstâncias normais, a modos de atividade usualmente latentes, mas fornecendo-nos uma perspicácia sobre a sua natureza.

Mas de que maneira, pela alteração de circunstâncias, pode o homem psiquicamente normal ser levado a funções anormais? Para responder a esta pergunta, devemos primeiro saber sobre que circunstâncias assenta a condição psiquicamente normal.

O homem psiquicamente normal é caracterizado se soubermos que influências ele experiencia do lado das coisas naturais, e de que modos ele pode reagir sobre estas influências. Devemos conhecer a sua sensibilidade e os seus modos de atividade. Estes dois fatores formam o homem psíquico, e estão um para o outro em relação exata; quanto mais suscetibilidades, mais atividades. Mas das influências naturais a que o homem está sujeito, apenas aquelas podem vir em consideração que produzem uma impressão distinta na sua consciência. Influências que, se ocorrerem, não vêm à consciência nele, não ocasionam nenhuma reação e são portanto sem interesse para a sua definição psíquica.

Do ponto de vista de cada ser psíquico, a Natureza está assim dividida em duas metades: uma a atuar sobre a consciência, a outra não. Física e indiretamente, se não diretamente, sem dúvida o organismo humano é influenciado por todas as coisas na Natureza; mas é uma lei fundamental que os processos naturais apenas afetam a consciência quando o movimento espacial ou molecular deles possui um certo grau de força. Este mínimo necessário de força no lado objetivo da Natureza corresponde no lado subjetivo do homem a esse grau de suscetibilidade que é designado «o limiar da sensibilidade».

Este limiar é além disso chamado «psicofísico», porque em cada afeção da consciência um movimento físico da Natureza, cruzando o limiar da sensibilidade, é convertido num sentimento psíquico. Processos naturais de força insuficiente permanecem abaixo do limiar de sensibilidade do homem, não vêm à consciência nele.

O homem psíquico normal, o objeto da nossa investigação, deve, pois, ser caracterizado pela posse de um limiar de sensibilidade humano normal. Mas a psicologia experimental, que é tão altamente de desejar, é apenas então possível se o limiar de sensibilidade normal do homem puder ser de tal modo deslocado que influências naturais, ordinariamente permanecendo abaixo do limiar, possam ser sentidas.

A estas influências anormais da Natureza responderiam, em reação do lado do homem, atividades psíquicas anormais.

Quanto mais aprendêssemos a saber destas, mais poderíamos continuamente entender da definição do homem. A solução do problema humano é assim possível sob a condição de uma psicologia experimental; mas esta última é apenas possível se o limiar de sensibilidade do homem for alterável, puder ser levado a mudar; impossível se, pelo contrário, este limiar for fixo e imóvel.

Mas ele é deslocável. À parte pequenos deslocamentos na vida desperta, ocorrendo em condições mórbidas, ou mesmo através da mera direção da atenção, o organismo experiencia diariamente um deslocamento muito importante do seu limiar quando adormece. No sono a atividade psicofísica do homem afunda-se por um tempo abaixo do limiar.* Fechner: «Elemente der Psychophysik», ii. 439.* Portanto o sono é acompanhado por um acordar interior, e a isto um conteúdo de sentimento é dado pelo deslocamento do limiar: um conteúdo que não entra na consciência no estado de acordar diurno porque, na presença das influências mais brutas do mundo externo, estas excitações suaves não se podem efetivar, e por conseguinte, prosseguem abaixo do limiar. Estas excitações, na maior parte surgindo da esfera interior do corpo, são as causas dos nossos sonhos.

Assim, o sono não é uma mera negação do acordar, mas contém também lados positivos. Desloca o limiar da sensibilidade de modo a que o mundo do dia desapareça da consciência; mas precisamente por esta razão é a consciência interior suscetível a influências que no acordar não ultrapassam o limiar. Assim o pôr do sol tem não apenas o resultado negativo de que a escuridão cobre a terra, mas também o positivo de que os raios mais fracos das estrelas, antes perdidos na luz maior, se tornam então manifestos.

Os processos que vêm à consciência interior no sono têm lugar também no acordar; apenas permanecem inconscientes. Assim o sono não produz novas influências sobre o organismo, e novas reações do mesmo, mas eleva sobre o limiar aquelas que estavam abaixo dele durante o acordar; introduz assim na consciência novas influências e modos de reação, reações essas que tomam a forma de sonhos.

Quanto mais o limiar da sensibilidade for deslocado, mais lados positivos do sono se tornariam aparentes, produzindo sempre novas reações psíquicas. Portanto o sono profundo, como conectado com o maior deslocamento do limiar, fornecer-nos-ia sem dúvida revelações muito valiosas respeitantes à natureza do homem, se não estivesse infelizmente perdido para a memória. A questão surge para a psicologia experimental de saber se os sonhos podem ser preservados antes de serem esquecidos, ou se, não sendo isto possível, os sonhadores poderiam ser levados a falar.

Ambos estes problemas encontrarão indubitavelmente a sua solução, o que de facto já aconteceu parcialmente, e isso no sonambulismo. Assim esta condição, o claro acordar interior do sono magnético profundo, é a fundação natural para a psicologia experimental do futuro. Merece, pois, ser estudada com muito maior zelo do que até aqui. O problema humano confronta-nos ainda em dimensões tão gigantescas que é apenas uma exprobração à estupidez dos materialistas, que o desacreditam ao afirmar que o homem é uma mera combinação química, e nada mais; este problema pode, contudo, apenas ser resolvido sujeitando o homem à experiência no estado sonambúlico. Pois, como disse Mesmer: «As faculdades do homem são manifestadas através dos efeitos do magnetismo, tal como as propriedades de outros corpos são desenvolvidas pela elevação do calor que a química fornece.»

As faculdades psíquicas do homem que entram em jogo no sonambulismo são simplesmente reações sobre tais influências naturais que não cruzam o limiar de sensibilidade do homem normal. Portanto o sonambulismo induz a suscetibilidade a influências mais finas do que as recebidas pelos sentidos da pessoa desperta. Ora, como os sentidos no acordar evocam faculdades tanto mais notáveis quanto mais finamente estão organizados, assim deve o sentido extraído no sonambulismo, recebendo influências demasiado finas para os sentidos do dia, libertar faculdades superiores às do homem desperto. De facto, estas faculdades são tão notáveis que já mais do que um médico foi levado no seu entusiasmo a declarar o sonambulismo como uma condição mais elevada do que a da vida desperta, enquanto outros veriam nele um recuo para a vida instintiva da natureza dos animais.

Aqui, como tão frequentemente, a verdade jaz a meio caminho. O deslocamento do limiar da sensibilidade nas diferentes condições de sono não é continuamente progressivo, mas muitas vezes muito vacilante, e assim em conformidade devem ser as faculdades psíquicas despertadas por este deslocamento. Conformemente a isto, as declarações até dos mesmos sonâmbulos e na mesma crise são de valor muito desigual. Mas devemos ser retidos por outra razão de sobrestimar esta condição.

O sonambulismo é a influência da Natureza e dos homens na presença de um estado passivo; o homem está nele psiquicamente descentralizado, a maior parte em completa dependência do magnetizador, contra quem é apenas raro que uma vontade consciente de si se afirme. Até aqui o sonambulismo não é um estado de igual dignidade com o acordar. Por outro lado, é inteiramente indiscutível que no sonambulismo se revelam frequentemente faculdades, se apenas transitoriamente, muito superiores às dos homens cujos sentidos externos estão abertos para o mundo, e cujo limiar de sensibilidade está no ponto normal.

A questão é assim sugerida de saber se sobre outros planetas podem existir seres de constituição mais favorável no que respeita a este limiar de sensibilidade, nos quais as faculdades, que no sonambulismo são exibidas apenas inconstantemente e germinalmente, se encontrariam em pleno desenvolvimento, e como uma posse normal? Quem quer que aceite a doutrina da evolução não duvidará da existência de tais seres situando-se evidentemente mais alto do que o homem; não pode, pelo menos, negar que tais seres jazem tanto mais provavelmente no ventre do futuro quanto o homem, situando-se no ápice atual da organização terrestre, profeticamente os anuncia da forma rudimentar.

Se, contudo, o sonâmbulo indica germinalmente tais seres superiores, sem pertencer a eles, o sonambulismo não pode, de facto, ser considerado um estado superior ao acordar; mas, considerado do ponto de vista filosófico, é mais importante do que o acordar. Pois cada avanço intelectual é ou meramente histórico, dentro dos limites constantes da sensibilidade como determinados pelo limiar, ou

biológico — isto é, condicionado por um deslocamento favorável do limiar.

Cada avanço histórico tem, durante o seu curso, os seus limites, a saber, no limiar insuperável da sensibilidade, além do qual jaz a solução dos problemas mais profundos da humanidade. Portanto o sonambulismo é filosoficamente mais importante do que o acordar; alcança sobre o homem como capaz de desenvolvimento historicamente, antecipando o seu sucessor biológico; e embora esta antecipação seja apenas germinal, contudo o estudo do sonambulismo mostra claramente que resultados inesgotáveis para a doutrina da evolução devem ser obtidos da impermanência do limiar. Ao mesmo tempo, a pretensão dos materialistas de se apropriarem da doutrina do desenvolvimento para o suporte das suas visões é vista muito claramente como mera presunção. Uma doutrina que afirma que apenas o sensorial é real, e que nega o mundo situado abaixo do nosso limiar de sensibilidade, está em contradição radical com a Teoria da Evolução.

O sonambulismo, precisamente porque dependendo do deslocamento do limiar da sensibilidade, oferece à psicologia todo um carregamento de problemas novos e muito pesados. Ora, está na natureza do homem preferir soluções erróneas a uma confissão de insolubilidade; razão pela qual as suas explicações tomam sempre a forma censurada por Bacon: «Aquilo que é em si mesmo novo é contudo usualmente concebido do mesmo modo que o antigo.»* Bacon: «Nov. Org.», 1, 34.* Isso aconteceu também neste caso.

O sonambulismo é um fenómeno em si mesmo novo e bastante peculiar, e por conseguinte, não pode ser julgado do mesmo modo que o que é antigo, isto é, de acordo com analogias das condições psíquicas do acordar; porque nele estamos envolvidos com a Psique abaixo do limiar, mas no acordar com a Psique que está acima. A partir disto apenas é aparente a perversidade de explicar o sonambulismo, com a sua marcada peculiaridade, de acordo com as leis psicológicas da vida desperta. A história já citada que Livingstone relata do negro a quem apresentou uma colher devia ser lida pelo oponente fisiológico do sonambulismo com o aditamento: «*de te fabula narratur*».

Mesmo o sonho ordinário exige esta explicação especial. Se analisarmos os nossos sonhos, à primeira vista, certamente, parecem conter meramente os materiais da vida desperta lançados juntos num estado desconexo, irregular, e apenas a vida desperta que mantém juntas as suas representações racionalmente combinadas parece descentralizada no sonho. Mas, com uma observação mais atenta, é fácil ver que o sonho tem também os seus lados positivos, pois como está conectado com o deslocamento do limiar da sensibilidade, o dormente experiencia então primeiro influências, anteriormente permanecendo abaixo do limiar, da sua própria esfera corporal interior; a sua consciência obtém assim um novo conteúdo. Sobre estas influências a Psique reage com faculdades latentes na vida desperta; assim a consciência de si recebe também um novo conteúdo.

Com o deslocamento do limiar da sensibilidade, portanto, abrem-se um mundo transcendental, fechado para a consciência do dia, e um Eu transcendental. Aqui, de novo, está uma prova de que a consciência normal não esgota o mundo, nem a consciência de si normal o Eu. Devemos, portanto, falar de uma consciência duplicada e de um Eu duplicado em nós, situando-se aquém e além do limiar normal, e isso tanto mais quanto os dois Eus apenas alternadamente aparecem sem intercambiarem o conteúdo da sua consciência.

O sonâmbulo ao acordar reverte, sem memória dos seus sonhos, ao ponto do tempo no qual adormeceu. Além disso, as faculdades correspondentes às perceções dos dois Eus são tão grandemente diferentes, tanto na forma como no conteúdo, que somos obrigados a falar da duplicação de personalidades, não obstante o deslocamento do limiar; mas por razão desta impermanência do limiar, o dualismo de pessoas é novamente monisticamente resolvível na unidade de um Sujeito comum. Mas visto que, de acordo com a figura dos dois pesos, o Eu transcendental a acordar no sono acorda tanto mais claramente quanto maior a perda da consciência do homem do dia, a condição de sono mais profundo deve necessariamente ser a mais favorável para a definição e caracterização distintas do Sujeito transcendental. Essa condição, contudo, remete-nos para o sonambulismo para uma solução do problema humano.

O sonambulismo é sono exaltado. Para entender este fenómeno com razão, devemos primeiro tentar averiguar a sua significação fisiológica para a economia do organismo. Com esta vista uma consideração explicativa do sonambulismo de ocorrência espontânea é requisitada, e deve perguntar-se a que fim a Natureza introduz um aprofundamento tão importante do sono.

A intensidade de cada sono corresponde à necessidade do organismo, e é induzida por causas fisiológicas não suficientemente conhecidas, um facto que não nos deve fazer descurar o caráter teleológico do sono, que é mostrado no seu efeito. Quanto mais a vida do cérebro for suprimida, e quanto mais tempo estiver numa condição de completo repouso, mais e por mais tempo a força recuperativa está ativa no organismo.

O sono restaura as forças desgastadas no acordar; portanto sentimo-nos reanimados quando dormimos bem, e a intensidade do efeito corresponde ou à duração ou à profundidade do nosso sono. Nas doenças, se o organismo está muito enfraquecido, um sono de extraordinária extensão é muitas vezes a crise na qual a alteração para melhor ocorre. Cada médico conhece o poder curativo deste sono crítico. O sono de longa duração é frequente, e a sua tendência curativa foi observada antes dos tempos modernos. Schubert relata, das «Philosophical Transactions», o caso de um rapaz que dormiu durante dezasseis semanas e quando por fim acordou, a doença e o desejo de sono tinham ambos partido. Na «Acta Eruditorum» de 1707 há um relato de um sono que durou, primeiro catorze dias, depois seis meses. Fiolet descreve um sono de quatro anos, interrompido apenas com curtos intervalos de acordar.* Schubert: «Geschichte der Seele», i. 240.* Micrulius relata de um idoso padre em Stettin que, tendo de ler três missas na noite de Natal, após a primeira sentiu a necessidade de um pouco de descanso, e caiu na sua cela num sono de treze dias.* Micrulius: «Altes Pommerland», ii. 369.* O médico Mayo sabia até de uma rapariga de doze anos de idade que caiu num sono que durou treze anos, de modo que cresceu nele de criança a mulher madura.† Mayo: «Truths in Popular Superstitions», 107.† Casos semelhantes, dando frequentemente azo à suspeita de simulação, têm sido aqui e ali relatados no nosso próprio dia.

Ora parece-me que a importância fisiológica do sonambulismo espontâneo jaz nisto, que nele a força curativa da Natureza afunda o organismo num sono cuja profundidade substitui a longa duração. Se, sem prejuízo das causas fisiológicas, o sono longo e o sono profundo dos sonâmbulos têm uma significação teleológica, isso sugere a visão de que até as notáveis faculdades psíquicas que aparecem no sonambulismo são uma extensão na mesma direção deste princípio teleológico — aquelas, pelo menos, que estão conectadas com a doença e a sua cura.

Vendo com que certeza instintiva os sonâmbulos dão informação respeitante ao caráter da sua doença, respeitante às suas causas e desenvolvimento, e ao tratamento requisitado e remédios a serem aplicados, fica-se muito disposto a dizer com Schopenhauer: «A Natureza só então verdadeiramente vem à clarividência quando a sua força restauradora a trabalhar cegamente não basta para a remoção da doença, mas precisa de assistência de fora, a qual é agora justamente prescrita na condição clarividente pelos próprios pacientes.

Assim, para este fim de prescrição pessoal ela introduz a clarividência. ... Assim num caso e no outro é a própria Natureza que acende a luz pela qual buscar e fornecer a ajuda de que o organismo precisa de fora. A aplicação do dom da visão dos sonâmbulos, uma vez desenvolvido, a outras coisas que não a sua própria condição de saúde, é um uso meramente acidental, e até abuso, do mesmo.»* Schopenhauer: «Ueber Geistersehen».*

Esta opinião de Schopenhauer é, como dito, muito especiosa, mas não é logicamente inevitável. Pois é concebível que não apenas a clarividência que é aplicada além da esfera corporal da doença seja acidental, mas geralmente que toda a clarividência seja apenas acidental ao estado sonambúlico. O sonambulismo não seria então a causa de onde a clarividência surge, mas simplesmente a condição sem a qual ela não pode surgir.

Fisiologicamente considerado, não haveria então conexão causal direta entre o sonambulismo e a clarividência, e até teleologicamente considerado, as notáveis faculdades psíquicas do sonambulismo não jazeriam na direção de uma extensão de uma força curativa da

Natureza a atuar teleologicamente. Estaria, de facto, dada a conexão causal, e ao mesmo tempo teleológica, entre a força recuperativa do organismo — meramente uma designação coletiva para as forças orgânicas individuais a cooperarem — e o sono profundo introduzido por causas fisiológicas, por outras palavras, a completa supressão da consciência dos sentidos. Mas, por outro lado, já não seríamos diretamente introduzidos ao acordar interior do Sujeito transcendental dentro desta perda de consciência; e o sono profundo seria apenas uma condição da clarividência, não a sua causa, tal como o pôr do sol é apenas a condição, não a causa, do brilho das estrelas.

É tanto mais necessário manter em vista esta distinção entre causa e condição porque o sono ordinário também não é a causa, mas meramente a condição do acordar interior que se mostra como sonho. Os sentimentos internos que dão ocasião às nossas imagens de sonho estão presentes também no acordar, mas permanecem abaixo do limiar. Assim, talvez, as visões dos sonâmbulos não sejam recém-produzidas, mas apenas cruzam o limiar, e se o deslocamento deste é defeituoso e vacilante, então — como frequentemente acontece — estas visões são-no também.

Se, finalmente, o sono profundo não é a causa física, mas apenas a ocasião do acordar interior, isso afasta a objeção principal movida pelo ceticismo contra o sonambulismo artificial, de que é naturalmente inconcebível como os passes magnéticos podem tornar alguém clarividente. O *propter hoc* teleológico de Schopenhauer, de acordo com o qual a consciência é pressionada para o serviço da força curativa cega da Natureza, pode assim ser mudado num mero *cum hoc*, manifestando-se a consciência transcendental quando, mas não porque, a consciência sensorial é suprimida. Além disso, para o propósito presente, é bastante indiferente qual das duas opiniões o leitor adotará; o que aqui se há de provar é meramente a existência do Sujeito transcendental, e para isso não importa muito se o sono profundo é a causa ou apenas a ocasião da sua introdução.

Para o médico, pelo contrário, esta distinção é muito importante. Pois aparece que os nossos médicos não explicam absolutamente nada no fundo quando põem secamente de parte o sonambulismo como doença e histeria. Se, quanto à sua causa, o sonambulismo é

frequentemente mórbido, pode contudo ser bastante saudável quanto ao seu conteúdo psíquico, assim que o sono profundo é reconhecido como mera condição e ocasião da entrada do Sujeito transcendental.

Tão pouco quanto a noite é a causa das estrelas, sendo apenas a condição da sua visibilidade, é a histeria a causa da clarividência. O sonambulismo é não apenas nenhuma doença, mas, pelo contrário, cura os doentes, diretamente, através do seu sono profundo, indiretamente, do facto de que neste sono profundo os sonâmbulos são capazes de prescrição pessoal.

Que as faculdades psíquicas do homem podem ser exaltadas através da doença, precisamente porque há esta distinção entre causa e condição, é mostrado frequentemente também na loucura, dado que esta é muitas vezes a ocasião para tais funções do Sujeito transcendental como as que têm a maior semelhança com os fenómenos do sonambulismo. Mesmer, portanto, parece ter tido toda a razão quando chamou a severas doenças do sistema nervoso — tais como Epilepsia, Catalepsia, Loucura, etc. — um sonambulismo incompleto, que poderia ser curado se os esforços do organismo para superar a doença fossem reforçados na mesma direção pela aplicação do sonambulismo induzido artisticamente.

Fisiologicamente considerado, o sono sonambúlico é portanto uma das formas da força curativa da Natureza; pois no acordar há uma sensibilidade elevada do organismo, no sono uma força restauradora elevada. A força curativa da Natureza suprime portanto a consciência dos sentidos quando o organismo enfraquecido precisa de ser fortalecido pela exaltação das funções restauradoras. Hipócrates sabia isso quando disse que na mania o êxtase era bom.* Hipócrates: «Aphorisms», vi. 18.*

Mas o primeiro interesse filosófico do sonambulismo é certamente por causa do acordar interior introduzido na ausência da consciência dos sentidos, quando o deslocamento do limiar da sensibilidade permite que os modos de ação das coisas naturais, usualmente insensíveis, sejam sentidos, e com isso as faculdades do Sujeito, usualmente latentes, sejam libertadas. Estas faculdades são de

uma natureza tão notável que são ainda sempre duvidadas pelo ceticismo racionalista.

Devo, porém, reservar o relato delas para uma obra especial. Aqui aduzirei apenas dois exemplos, escolhendo aqueles que são os mais violentamente disputados, a saber, a clarividência e o instinto curativo; pelo que parecerá que aquilo que se chama a si mesmo ceticismo é frequentemente nada mais do que uma deficiência em circunspeção filosófica.

A característica mais notável da clarividência é que o tempo e o espaço são nela superados — que assim ela ocorre como ver ao longe no espaço e ver ao longe no tempo. O racionalista considera isso impossível. Ora, é claro, por outro lado, que como não sabemos o que o tempo e o espaço são, não temos direito algum de declarar a sua superabilidade em certos processos anormais de cognição como impossível. São apenas os vulgares que supõem saber o que o tempo e o espaço são; o filósofo confessa a sua ignorância. Mas se ele, com Kant, considerar o tempo e o espaço como meras formas do nosso conhecimento, ele, a partir deste ponto de vista do idealismo transcendental, achará a clarividência primeiro justamente possível; e foi justamente assim que Schopenhauer, como kantiano, acreditava nela.

O instinto curativo dos sonâmbulos encontrou ataques ainda mais violentos da parte dos médicos. Contudo ele é concebível por mera referência à analogia da fome e da sede. Estes sentimentos admoestam o organismo a reparar forças exaustas de tempos a tempos; mas são bastante gerais nas suas exigências, isto é, não têm referência a quaisquer substâncias químicas especiais. A fome e a sede são portanto doenças suaves, para as quais a Natureza sugere o remédio por um sentimento indefinido na sensibilidade, mas ainda não especializado na ideia.

Mas se a fome e a sede atingem um elevado grau, então a faculdade de representação mental é também excitada, e assim surge a visão dos meios curativos. Assim o viajante no deserto, consumido pela sede, vê-se cercado por fontes e ribeiros, e Trenck, nas trincheiras de Magdeburgo, teve a visão de repastos luxuosos. Ora, se o limiar da

sensibilidade é deslocado, isto é, se a sensibilidade é refinada, então a fome e a sede são especializadas, instintos definitivamente dirigidos aparecem, como simpatia ou antipatia, em diferentes tipos de doenças ou em mulheres grávidas, até opostos ao gosto habitual, e em conformidade com a necessidade da criança. Ainda mais especializadas são as necessidades do organismo na vida interior altamente exaltada dos sonâmbulos, sendo o deslocamento do limiar da sensibilidade nele muito considerável, e estas necessidades atingem a consciência, embora noutras alturas permaneçam abaixo do limiar, ou estejam limitadas a um vago sentimento geral. Assim, quem quer que considere o instinto curativo dos sonâmbulos como um prodígio inconcebível, deveria logicamente também confessar que os instintos curativos da fome e da sede, apenas quantitativamente distinguidos e menos especializados, são justamente tão inconcebíveis. Eles apenas nos parecem inteligíveis porque o costume apagou o seu caráter problemático, e nós confundimos o hábito com a explicabilidade. Como diz Cícero, não perguntamos a razão das coisas continuamente vistas.* Cícero: «De Natura Deorum», ii. 38.*

O instinto curativo não é peculiar ao Sonambulismo apenas, mas pertence a outras condições caracterizadas pelo deslocamento do limiar da sensibilidade; tendo de facto a sua fundação neste deslocamento; como no sonho ordinário, em estados febris inconscientes, etc., na loucura e na «possessão», de que um exemplo é citado por Horst.† Horst: «Zauberbibliothek», v. 206.† O instinto curativo não prescreve meramente substâncias medicinais.

Entre os «possuídos», por exemplo, há frequentemente uma exigência súbita de um rápido movimento circular.‡ Görres: «Die Christliche Mystik», iv. 174.‡ Ora, este mesmo movimento aparece na chamada dança dos Dervixes, como um meio de excitar a condição sonambúlica; e como os sonâmbulos frequentemente prescrevem o mesmo para si próprios, a razão jaz evidentemente na necessidade de intensificar o sonambulismo, isto é, de aprofundar o sono.

De modo idêntico as outras faculdades dos sonâmbulos mostram-se como apenas exaltações de tendências que são fracamente aparentes já no sonho ordinário, e até no estado desperto, e.g., em idiossincrasias; de modo que apenas quem é ignorante destes estágios

preliminares pode acreditar que o ceticismo lhe cumpre no que respeita aos desenvolvimentos extremos. A existência destes estágios preliminares é, contudo, outra prova de que o sonambulismo não produz novas faculdades no homem, mas apenas, pelo deslocamento do limiar da sensibilidade, traz as já existentes da latência para a manifestação.

2. Sonambulismo Artificioso.

Como todas as coisas da Natureza podem ser conhecidas na sua essencialidade pura, se libertadas dos seus constituintes acidentais, da sua escória, por assim dizer, e oferecidas assim preparadas ao entendimento, assim também o sonambulismo. Como um fenómeno natural ele entra como um incidente de doenças, ou de um tumulto emocional intenso — como no místico cristão —, ou mesmo sob a influência de diferentes substâncias químicas — como na bruxaria.

Mas em todos estes casos concomitantes acidentais aderem, visto que os sintomas destas causas ocasionais são frequentemente entrelaçados com os sintomas do sonambulismo. Ora se os médicos não conhecem a distinção já insistida, entre ocasião ou condição, e causa verdadeira, tomam frequentemente os sintomas do deslocamento do limiar no sonambulismo por sintomas daquelas causas, na sua maioria mórbidas, pelas quais o limiar é deslocado.

Acontece frequentemente, por exemplo, que os sintomas de êxtase religioso, quando este prevém — *post hoc*, mas não *propter hoc* — à histeria, são secamente descartados como sintomas de histeria, ou de loucura quando o sonambulismo é induzido nessa condição; e como na febre fantasmas mórbidos frequentemente ocorrem, as visões do sonambulismo, que frequentemente se segue à febre, são também portanto descritas como fantasmas sem valor.

Ora aos poderes indutores do sonambulismo pertence a influência que um homem pode exercer sobre outro. Mas porque esta influência pode ser regulada à vontade — por pouco que as leis desta regulação sejam ainda conhecidas —, o sonambulismo pode também ser induzido como uma preparação artificiosa, purificada dos seus ingredientes acidentais.

É verdade que até agora este sonambulismo artificioso tem sido aplicado quase exclusivamente aos doentes, cuja sensibilidade geralmente desaparece com a própria doença; mas uma psicologia experimental posterior apresentará o sonambulismo com uma pureza tanto maior se tomar por objeto, embora raramente obtido, o homem são e, ao mesmo tempo, sensível.

O sonambulismo artificioso tem lugar quando um homem — o sonâmbulo — é, por outro homem — o magnetizador —, sujeito à influência do magnetismo animal. Este sono magnético é muito mais profundo do que o produzido apenas pela força curativa natural, mas assemelha-se essencialmente ao sono do sonambulismo natural; o acordar interior, além disso, é muito mais completo e claro no sono magnético;* Kieser: «Archiv für tierischen Magnetismus», i. 3, 15.* e em conformidade neste último as faculdades psíquicas, também, dos sonâmbulos são mais puras e intensificadas, embora em ambos os casos essencialmente idênticas. Por todas estas razões o sono magnético é mais adaptado para nos exibir a natureza da coisa do que é o sonambulismo natural; mas a partir da semelhança essencial dos fenómenos podemos saber que em ambas as condições o mesmo processo, psiquicamente e fisiologicamente, tem lugar; isto é, que é uma e a mesma força que é frequentemente libertada no interior do organismo, mas pode também ser comunicada por um homem a outro.

O homem pode em conformidade até colocar-se artificiosamente no sono magnético; uma arte da qual o antigo ensino secreto indiano na filosofia Vedanta sabia mais, e até os faquires indianos do presente dia, que se deixam enterrar vivos, sabem mais do que nós, europeus.* Preyer: «Der Hypnotismus», 43-60.*

O sonambulismo artificioso, portanto, pressupõe uma tendência interior, não realmente produzida pelo tratamento magnético, mas apenas excitada para a atividade por esse meio; este tratamento apenas facilita o estabelecimento de um processo que a Natureza frequentemente induz da sua própria iniciativa como uma crise curativa, mas permite uma elevação e regulação arbitrárias deste processo.

A descoberta, ou antes — historicamente expresso — a redescoberta do magnetismo animal, deve-se ao médico Mesmer, e caiu no fim do século passado. Esse foi um tempo muito desfavorável para a justa estimação desta descoberta. O materialismo dominava então já as mentes que estavam a pressionar para a Revolução. Consequentemente aconteceu aquilo que usualmente acontece com novas descobertas importantes; primeiro os factos foram negados, e quando já não podiam ser negados, foram julgados a partir do ponto de vista do sistema então dominante, de acordo com o caso típico do negro de Livingstone acima mencionado. A psicologia materialista julgou-se tanto mais justificada neste julgamento quanto, como já dito, sintomas de doença são frequentemente entrelaçados com sintomas de sonambulismo surgindo dentro da doença. Causa e condição eram já nessa altura confundidas, e acreditava-se existir uma conexão causal entre a doença e os fenómenos de sonambulismo, e por conseguinte, o sonambulismo, quanto ao seu conteúdo, foi explicado como mórbido, ao passo que apenas a causa da sua condição é mórbida.

Este julgamento materialista-fisiológico do sonambulismo transmitiu naturalmente uma conceção totalmente falsa dos seus fenómenos, cujo valor tão pouco pode ser expresso em termos de materialismo quanto libras podem ser medidas com uma vara. Eles não apenas não encontram lugar no materialismo, mas antes rebentariam o anel no qual o seu sistema de pensamento está confinado. Mas seria injusto considerar a geração desse dia excecionalmente repreensível.

É historicamente provável que em todos os tempos os representantes da ciência tenham sido justamente aqueles que opuseram as maiores obstruções a ideias realmente novas. E isso é natural. Goethe diz em algum lado que os maiores inimigos das ideias novas são as ideias antigas; e esta hostil preconceção *a priori* deve portanto estar no seu ponto mais alto entre aqueles que conhecem melhor as ideias antigas, e que as sistematizaram mais. O próprio facto do elevado desenvolvimento de qualquer ramo da ciência deve dispor os seus professores a fechar fora ideias que têm uma tendência para rebentar os antigos quadros. Fenómenos totalmente novos não têm lugar em nenhum sistema, porque nele os antigos fenómenos

estão já conectados num todo articulado, e não está na natureza dos sistematizadores deixar espaços abertos sugestivos de imperfeição.

Quando, por exemplo, a Academia de Ciências de Paris recebeu informação da queda de meteoritos em França, rejeitou-a como superstição, e até uma mente como Goethe ridicularizou na sua juventude o meteoro de Ensisheim. Entre os antigos gregos, por outro lado, a queda de pedras do céu era reconhecida como um facto sem qualquer preconceito. E é dos próprios avanços na astronomia que esta falácia de opinião deve ser explicada.

A opinião grega não se tinha fechado e petrificado num sistema, e podia portanto mais facilmente assimilar novos factos do que podia a astronomia altamente desenvolvida dos modernos, que consideravam ser impossível aquilo que era apenas indigesto para o seu sistema. Assim a ciência da Natureza, pelo próprio facto do seu cultivo, passa a ser o leito de Procusto da Natureza.

Assim, também, o Mesmerismo é bastante indigesto para o Materialismo, o qual, enrijecido num sistema, perdeu a sua maleabilidade, e em vez de o sistema ser reformado, os factos são depreciados, e ouvimos falar de histeria, alucinação e, finalmente, até de engano, apenas para que não seja necessário reconhecer o inacomodável fenómeno da clarividência. Os fisiologistas preferem buscar a explicação do problema humano nos corpos retalhados de animais a extraí-la das suas próprias naturezas interiores.* Se o âmbito e o objetivo de investigações fisiológicas deste caráter fossem tão ambiciosos quanto o texto assume que sejam, a censura seria, sem dúvida, amplamente justificada do ponto de vista do autor. Mas o que quer que mais pudesse ser dito, no lugar próprio, das práticas dos fisiologistas, parece escassamente justo taxá-los com um absurdo de todo não sugerido pelos objetos especiais das suas experiências. — N. do T.* São pessoas a procurar por todo o lado os chapéus que têm nas suas cabeças.

Quem quer que, aprisionado no sistema, parta com a pressuposição de que toda a psicologia deve ser resolvida em fisiologia, é logicamente compelido a negar a clarividência. E se ele ignora a distinção entre causa e condição, deve pronunciar ser uma

impossibilidade para um homem tornar-se clarividente porque outro homem faz passes magnéticos pelo seu corpo abaixo. Mas esta impossibilidade será também concedida por cada pessoa inteligente; não há força na mão humana para tornar outro indivíduo clarividente. Mas o seguinte é bastante logicamente possível:

Com os passes magnéticos que faço pelo corpo abaixo de outro organismo, flui da minha mão um agente material, o qual é invisível para os nervos da visão, exceto, talvez, no escuro. Este agente é transferido para o outro organismo, combinando-se com o agente similar nesse organismo, e de uma maneira ainda não suficientemente explicada, distribuindo-o ou localizando-o, pelo que o organismo é afundado num sono profundo. A conexão causal estende-se até este ponto: o passe magnético é a causa do sono magnético.

Ora, supondo que neste sono ocorressem visões de sonho ordinárias, o passe não é a causa destas, mas o sono profundo, ele próprio o último efeito do passe, é a condição das visões, cuja causa, contudo, jaz no interior do organismo, isto é, nas suas disposições fisiológicas. Por muito menos pode o passe magnético ser a causa das verdadeiras visões da clarividência. Mas no sono assim causado ocorre um deslocamento do limiar psicofísico; a linha que, no acordar, marca a divisão constante entre consciente e inconsciente é removida, um novo material de sentimento é fornecido, primeiro da esfera corporal interior, mas a seguir do mundo externo, e com os novos sentimentos são naturalmente introduzidas novas cognições e faculdades. O passe magnético é, pois, nenhuma causa destas faculdades, que estão já latentes em nós, mas apenas removeu, pela supressão da consciência dos sentidos, a obstrução à experiência destas faculdades. O passe magnético fornece assim meramente a condição sob a qual é possível para o Sujeito transcendental, contido abaixo do limiar pela consciência dos sentidos da vida desperta, ultrapassar esse limiar.

Não apenas é tudo isso logicamente possível, mas é confirmado como facto por milhares de experiências. O que é verdadeiro da luz do sol é assim verdadeiro da luz dos sentidos. Como uma no seu pôr e nascer nem produz nem destrói as estrelas, mas ocasiona o seu aparecimento e desaparecimento óticos, de modo idêntico o Sujeito

transcendental emerge do, ou recua para o Inconsciente, à medida que a consciência dos sentidos desce ou sobe.

A ninguém pode até a possibilidade lógica da clarividência ser tornada inteligível se não entender esta importante distinção entre causa e condição. E contudo ela era entendida já desde há tanto tempo por Plutarco, quando disse: «Como o sol não brilha primeiro quando escapa às nuvens, mas é constante, parecendo apenas escuro e invisível para nós por razão dos vapores, assim também a alma não obtém primeiro a faculdade de ver o futuro quando emerge do corpo como de uma nuvem, mas possui-a já agora, mas está cega pela união com a parte mortal de nós.»* Plutarco: «On the Cessation of the Oracles».*

Pela redescoberta desta força misteriosa, que não é muito apropriadamente designada magnetismo animal, a fundação é lançada para uma psicologia experimental. Que esta descoberta seja ainda insuficientemente reconhecida — as investigações recentes sobre o Hipnotismo mostram uma tendência para melhor — explica-se facilmente ao recordar as concessões que tal reconhecimento implicaria do lado da ciência médica. A mera definição da coisa mostra suficientemente as dificuldades que se erguem no seu caminho. Seleciono intencionalmente uma definição que traz o mesmerismo à sua expressão mais paradoxal, mas é contudo correta.

O tratamento magnético é um método de cura no qual o paciente assume o papel do médico — ele empreende o seu próprio diagnóstico e prescreve ele próprio os remédios —, enquanto o médico, quando é o magnetizador, é o remédio. É algo difícil para um médico acreditar nisso, nem ele será facilmente convencido de que uma pessoa sem instrução no sono entende mais de diagnóstico e terapêutica do que um médico altamente treinado desperto. Contudo Hipócrates declarou que o melhor remédio era o sonho.

A oposição é, pois, natural. Mas que o magnetismo e o sonambulismo sejam meios de cura é irrefragavelmente consequente do facto de que há um sonambulismo natural introduzido pela Natureza em muitas doenças como um sintoma crítico e favorável, tal como o sonambulismo artificioso introduz um sono muito profundo, o

qual deve trazer consigo o reconhecido efeito curativo do sono leve numa medida exaltada. Mas à profundidade do sono corresponde não apenas o seu poder curativo fisiológico, mas também a clareza do acordar interior, dado que ela determina o grau em que o limiar da sensibilidade é deslocado. Por este deslocamento a faculdade de perceção estende-se a condições interiores e é elevada a uma clara autoinspeção interior. Isto torna possível um diagnóstico, cujo valor não há de ser menos estimado porque os termos técnicos da ciência não estão também ao dispor.

Mas mesmo em relação ao mundo externo, o organismo é sujeito não apenas a influências conhecidas por nós no acordar, mas também a outras que, situando-se abaixo do limiar da sensibilidade, são primeiro percecionadas com o seu deslocamento. De substâncias químicas do reino animal e vegetal ele experiencia influências que no acordar se manifestam apenas muito raramente como idiossincrasias, e ele sente a sua relação útil ou deletéria para consigo próprio, como acontece também no instinto animal. Desta capacidade depende a faculdade dos sonâmbulos para prescreverem a si próprios os remédios adequados.

As notáveis faculdades dos sonâmbulos nem sempre se encontram unidas num indivíduo, mas distribuídas, de modo que para uma visão completa desta condição a observação de muitos casos é requisitada. Além disso, as distinções individuais são muito importantes.

Quanto ao órgão de perceção, e ao modo de perceção, dos sonâmbulos, estamos ainda muito no escuro. Sendo a consciência do cérebro suprimida neles, o sistema ganglionar, com o plexo solar, tem sido dito ser o centro de perceção, e até aqui com razão, dado que as funções psíquicas dos sonâmbulos são acompanhadas por alterações paralelas no sistema ganglionar, tal como há um paralelismo entre a consciência dos sentidos e alterações no cérebro, interpretado pelos materialistas numa relação causal.

Pausa-se aqui um momento, para que não caiamos no mesmo erro no nosso julgamento do sonambulismo. O Materialismo confunde a condição, sem a qual não há atividade mental, com a sua causa.

Porque a mente atua através do seu órgão, o Materialismo diz que ela é desenvolvida a partir do órgão. A atividade mental é normal com o cérebro saudável, e mórbida em doenças do cérebro; de onde o Materialismo infere a identidade da mente e da atividade cerebral.

Mas se o tocador de violino toca bem ou mal de acordo com o caráter do seu instrumento, a identidade de artista e instrumento não deve daí ser inferida. A psicologia nunca encontrou portanto uma melhor expressão para a relação entre a mente e o sistema cerebral, sentidos e cérebro, do que a de Platão: «Conhecemos através dos sentidos com a alma.»* Platão: «Teeteto», 185.* Todos diriam da relação entre olhos e óculos que vemos através — isto é, por meio — dos óculos com o olho; mas de acordo com a lógica do Materialismo a luz seria uma função dos óculos.

Ora, como a consciência do acordar prossegue paralela com alterações correspondentes dos sentidos e do cérebro, assim as funções transcendental-psicológicas parecem ser paralelas com alterações correspondentes no sistema ganglionar, cujo assento central, o plexo solar, era já chamado pelos antigos o cérebro do ventre. Com uma sonâmbula do médico Petitin, a boca do estômago sobressaía como uma bola.† Fr. Fischer: «Der Somnambulismus», iii. 110.† A sonâmbula de Bertrand dizia, apontando para o seu estômago, que tinha algo ali que falava, e a que ela podia perguntar. Tomando o seu instinto a forma dramática de sonho, ela inclinava-se com o rosto sobre o estômago, esfregando este último levemente com o seu indicador, e depois respondia a todas as perguntas que fazia a si própria, ou que lhe eram feitas.‡ Bertrand: «Traité du Somnambulisme», 137.‡

Uma sonâmbula com Werner descreveu mais particularmente o dualismo de cérebro e plexo solar, tal como ele se revela na transição para o sonambulismo. Antes de os seus sentidos serem suprimidos, mas enquanto ela estava já a gravitar para o sonambulismo, disse: «Onde estou eu? Não estou em casa na cabeça. Há uma luta estranha entre a boca do estômago e a cabeça; ambos prevaleceriam, ambos veriam e sentiriam. Isso não pode ser; é um rasgar de separação. É como se eu devesse enviar a cabeça para baixo para o estômago se quisesse ver alguma coisa. A boca do estômago dói-me, se penso em

cima; e contudo lá em baixo não é suficientemente claro. Devo admirar-me, e isso com a cabeça, sobre a nova disposição do estômago.»* Werner: «Symbolik der Sprache», 124.*

Que o sistema ganglionar pode assumir as funções do sistema cerebral é aparente também no reino animal, como em moluscos, e em tais insetos como têm instintos altamente desenvolvidos, mas sentidos imperfeitamente desenvolvidos.

Cérebro e plexo solar, os dois focos dos dois sistemas, são também justamente essas partes do organismo humano que podem ser mais eficazmente magnetizadas. O seu antagonismo foi já declarado na filosofia Vedanta. É uma doutrina fundamental dos Vedas que aquele cujos sentidos estão contidos compreende e conhece tudo a partir da «caverna do coração». Portanto é louvado o Yogi que encontrou a união (*joga*) com o coração (*manas*). Em geral, tantos paralelismos podem ser traçados entre as expressões dos nossos sonâmbulos sobre a sua condição e o que é dito nos Vedas respeitante ao Yogi, que é fácil ver que em ambos os casos é de uma e da mesma coisa que se fala. Assim é dito: «O homem autocontido está desperto quando é noite para todos os seres; e quando todos os seres estão despertos, essa é a noite do sábio de visão reta.»† Bhagavadgita, ii. 70.†

De modo idêntico a vidente de Prevorst: «Neste estado não sonho; não há de ser tomado por sono; pode ser assim para o mundo externo, mas para o mundo interior é o acordar mais claro.»‡ Kerner: «Die Seherin v. Prevorst», i. 149.‡ Assim outra sonâmbula: «Este estado é semelhante a nada menos que o sono, mas é o acordar mais brilhante.»§ Kerner: «Geschichte zweier Somnambulen», 87.§ Quando é dito: «Aquele que está unido com Brahma tem os olhos fixados no meio das sobrancelhas», ‖ Bhagavadgita, v. 21.‖ nesta marca externa pode ser reconhecido aquilo pelo qual o estado sonambúlico é indicado, sendo a bola do olho continuamente voltada para trás em direção à raiz do nariz.

Ora neste estado de êxtase acorda, de acordo com o Veda, a pessoa interior (*Purusha*), a qual se distingue da pessoa do acordar, sabendo a primeira a identidade de todos os seres (*Tat twam asi*); a

última — *Ahankara* — é descrita como envolvida com o Eu de autoafirmação.¶ Windischmann: «Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte», i. 1570.¶ Até a teoria de Mesmer é indicada nos Vedas, pois o éter do cosmos está também dentro do coração. «Espírito — *Purusha* — isto é tudo ... quem conhece isto na caverna do coração sacode os grilhões da ignorância.»* «Atharva Veda mundaka», i. cap. 1.*

Os Vedas são assim claros sobre este ponto, que a consciência interiormente a acordar no sonambulismo é outra que não a consciência dos sentidos do nosso Eu. Mas a consciência sonambúlica exige também um sustentáculo, e visto que a pessoa da consciência dos sentidos, o Eu, não é este sustentáculo, temos de distinguir entre Eu e Alma, entre Pessoa e Sujeito; pois, como disse Aristóteles: «É decisivo da questão, de saber se a alma existe, se entre as atividades e estados emocionais do nosso Sujeito se há de encontrar tais como não pertencem ao corpo.»† Aristóteles: «De Anima», i. c. 1.†

Ora o sonambulismo prova a existência de tais funções numa abundância de fenómenos, e portanto é a prova que ele fornece da existência de uma alma de uma cogência muito mais convincente do que tudo o que é oferecido em sistemas filosóficos e religiosos. Mas a doutrina da alma deve assumir uma forma diferente daquela que tem nos sistemas religiosos, onde alma e Eu, Sujeito e pessoa, são identificados, enquanto o sonambulismo prova que há a maior distinção entre eles.

A visão religiosa não podia naturalmente resistir aos ataques do materialismo, o qual mostra que a consciência dos sentidos, como conectada com o organismo, deve com este ser perecível, que assim o Eu é nenhum ser real, mas meramente uma condição, um produto do nosso organismo.‡ Há nesta passagem, como noutros locais, uma ambiguidade na frase «sinnliche Bewusstsein». Se for tomada para incluir toda a consciência normal da vida desperta, a concessão no texto ao materialismo seria totalmente inconsistente com a distinção sobre a qual o autor tão fortemente insiste, entre causa e condição. E visto que ele pensa haver bom fundamento para crer que a consciência que acorda no sonambulismo está conectada com o plexo solar como seu órgão, não se vê como, de acordo com a admissão acima, ela

possa sobreviver a esse órgão mais do que a consciência dos sentidos pode sobreviver ao cérebro. Deve acrescentar-se que no significado mais estreito de «sinnliche Bewusstsein», a doutrina religiosa da alma não está mais solícita pela preservação da mera consciência orgânica dos sentidos do que está o autor. — N. do T.‡

Contra isso não há nada a alegar, e até os sistemas panteístas de filosofia o concedem. Mas o materialismo é apenas vitorioso contra a doutrina religiosa da alma, que não distingue entre alma e Eu; é impotente contra uma doutrina na qual até as funções do corpo, inconscientes para o Eu, são traçadas até à alma; na qual a alma é considerada como o produtor, não o produto, do corpo, e na qual todo o organismo, juntamente com a consciência dos sentidos, é concebido como uma forma fenoménica transitória desta alma. Contra esta alma situando-se além da nossa consciência de si, e evidenciada com a mais plena clareza no sonambulismo, os argumentos materialistas nada provam, e ela não está também aberta à objeção corrente do dualismo; mas, pelo contrário, o dualismo da mente e do corpo é nela monisticamente suprimido.

Quando os próprios sonâmbulos falam da maneira da sua perceção, é naturalmente na linguagem dos sentidos; assim falam de ver, ouvir, etc. Isto é, claro, apenas um recurso, e talvez não se possa conceber o ver ao longe no espaço como se pelo sonambulismo o sentido da visão experienciasse uma extensão telescópica. É, portanto, melhor reconhecer nesta designação do modo de perceção do «sentido interior» uma mera tradução para a linguagem da experiência do acordar, em vez de por interpretação literal ser levado ao ceticismo, ou empreender definições prematuras deste sentido interior.

Determinadamente, podemos apenas dizer que, não como, os sonâmbulos percecionam; e visto que devemos pressupor a validade universal da lei da causalidade para este estado também, é uma inferência necessária que existe um órgão de perceção, e uma conexão regular entre este órgão e o mundo externo, por meio de um agente material; estando o órgão ali mesmo na vida desperta, mas abaixo do limiar da sensibilidade, cujo deslocamento no sonambulismo torna a perceção possível.

Pudesse um sonhador ser perguntado se dorme, ele diria não; e esta pergunta é respondida do mesmo modo pelos sonâmbulos com referência ao acordar interior, e tanto mais justamente quanto o que eles percecionam é uma parte da realidade.

Obscuramente inteligível como este sentido interior ainda é, contudo no sonambulismo os sentidos externos estão tão fechados que para a perceção interior eles não são tomados em conta; não é, portanto, surpreendente ouvir que até os cegos de nascença veem no sonambulismo,* Kieser: «Archiv für tierischen Magnetismus», ii. 1, 22.* como até no sono ordinário têm imagens de sonho.

Para tornar inteligíveis as diferentes funções dos sonâmbulos, e para dissipar as dúvidas a respeito delas, uma longa investigação é necessária, e esta reservo-a para um tratamento distinto. Devo confinar-me aqui a meras indicações, cuja exposição parcial no próximo capítulo bastará, contudo, para mostrar que tanto os modos como o conteúdo da cognição dos sonâmbulos excedem de longe a consciência e a consciência de si dos sentidos. Estas últimas formam, portanto, apenas uma das condições psíquicas possíveis para os homens, e apenas o meio homem é definido se a sua natureza mental no acordar apenas for considerada. Não no acordar, mas no sonambulismo podemos empreender um diagnóstico interior e especificar os remédios necessários.

Uma antítese ao acordar mostra-se também na maior conformidade de semblante e gestos aos sentimentos interiores dos sonâmbulos; a sua linguagem é melhorada, e a sua memória abrange coisas há muito esquecidas. As suas visões são frequentemente alegóricas, como de facto é frequentemente o caso no sonho comum, de modo que usualmente não entendem eles próprios o significado. Os seus rostos são expressivos de uma meditação correspondente à sua nova condição, e de um bem-estar altamente elevado.

Quando a sua vida interior sobe à mais elevada clareza, uma exaltação moral e intelectual é também evidenciada; esta última, contudo, não como reflexão realçada, mas como um modo intuitivo de conhecimento, como acontece em condições, relacionadas com o sonambulismo, de instinto e produção artística, com infusão

predominante de sentimento e imaginação. Se a isto se acrescenta a Clarividência, descartando as formas cognitivas do espaço e do tempo — a melhor confirmação da doutrina de Kant —, pode bem dizer-se que no sonambulismo se revela um mundo fechado para a consciência dos sentidos, e um Eu fechado para a consciência de si normal. Teorias fisiológicas e filosóficas da cognição têm estado há muito em claro acordo de que o mundo é a nossa representação, não coincidindo com a realidade; e elas reconhecem um mundo transcendental situando-se além dos nossos sentidos.*

O autor está aqui a referir-se ao facto de que uma consciência, ou sentidos, em curso de evolução não pode ser adequada ao seu possível conteúdo futuro, ao qual ele chama o «mundo transcendental». Por outro lado, seria um total equívoco identificar o mundo transcendental neste sentido (no qual é mero fenómeno futuro ou potencial) com a «coisa-em-si» de Kant, a menos que supuséssemos que a evolução biológica da consciência orgânica a pudesse trazer a um ponto no qual ela conhecesse imediatamente, sem as formas subjetivamente impostas de espaço e tempo que caracterizam a perceção fenoménica. — N. do T.*

Isto é confirmado pelo sonambulismo, o qual mostra que a nossa consciência não esgota o mundo, visto que o mero deslocamento do limiar da sensibilidade em algum grau levanta o véu do mundo transcendental; e o mesmo da consciência de si, como um caso especial de consciência, não esgotando a nossa consciência de si o nosso Eu, visto que um mero deslocamento do limiar da sensibilidade revela o prolongamento transcendental do Eu, e a nós próprios como habitantes desse mundo transcendental.

Até aqui o Inconsciente foi apenas reconhecido pela fisiologia em relação às funções vegetativas do organismo, as quais são realizadas sem participação da vontade consciente, e no pensar, sendo os pensamentos emergentes na consciência concebidos como o resultado final de um processo inconsciente. A filosofia fez um maior avanço, e Hartmann mostrou isso, para a nossa consciência insolúvel, sendo do Inconsciente em todo o mundo de fenómenos. Isto indica uma direção definida para o desenvolvimento posterior da filosofia. A primeira preocupação é uma definição mais precisa do Inconsciente.

Evidentemente que isso é apenas possível se houver condições do homem nas quais o limiar normal da nossa consciência e consciência de si for empurrado para trás.

Ora, isso acontece no sonambulismo. Sabemos por ele que as nossas funções inconscientes são apenas relativamente inconscientes, isto é, para o homem dos sentidos, que elas são, contudo, acompanhadas por uma consciência transcendental, pelo que o autodiagnóstico dos sonâmbulos é possível. O mesmo é verdadeiro do instinto e das produções do génio, os quais são da mesma forma acompanhados por uma consciência transcendental.

Mas porque esta consciência transcendental pertence ao nosso Eu no seu prolongamento transcendental, e a individualidade no sonambulismo não é de modo nenhum panteisticamente dissolvida, mas é antes exaltada, uma grande província deve primeiro ser dividida do Inconsciente do sistema panteísta, e o individualismo metafísico reentra sobre o seu direito invadido.

O indivíduo jaz assim aquém e além do limiar da sensibilidade. Estas duas metades do nosso ser estão relacionadas como dois pratos de uma balança: um sobe acima do limiar à medida que o outro afunda abaixo dele. Quando os sonâmbulos acordam, a sua consciência e consciência de si encolhem para a condição normal da vida desperta. O limiar da sensibilidade efetua assim certamente um dualismo do nosso ser; mas este é, por assim dizer, apenas ótica e graficamente um dualismo de duas pessoas de um único Sujeito, como o dualismo de uma estrela dupla é monisticamente suprimido no seu ponto comum de gravitação. A doutrina da alma humana, que por causa do seu dualismo foi abandonada pela ciência moderna, perde assim este caráter objetável, e é monística.

O sonambulismo, portanto, forma a fundação para uma doutrina do homem, a qual pode ser concebida como uma doutrina da sua dualidade na unidade.

Ora, o estudo do sonambulismo convenceu-me certamente de que a positividade com que falo da sua realidade e elevada importância filosófica deve parecer estranha àqueles que encontram entre os autores materialistas uma negação igualmente positiva de todos os

seus factos. Isto é usualmente acompanhado pela asserção de que o sonambulismo foi exposto como engano pela Academia de Paris. Esta asserção totalmente falsa é repetida de boa-fé e crença pelos oponentes do magnetismo, e ninguém se dá ao trabalho de inspecionar por si mesmo os documentos históricos da Academia de Paris.

Büchner diz: «Já no ano de 1783, por ocasião da presença em Paris do célebre magnetizador, Anton Mesmer, uma comissão científica sob a liderança de Bailly e Arago proferiu um julgamento exemplar, o qual, após exame cuidadoso, descreveu toda a coisa como um dolo, assentando sobre alucinação, engano dos sentidos, força excitada da imaginação e tendência imitativa. A Academia Médica de Paris chegou também aos mesmos resultados após muitos exames profundos.»* Büchner: «Kraft und Stoff» (1883), 361.* Spitta despacha o assunto com igual brevidade, dizendo: «O miserável dolo de curas magnéticas ... tinha sido exposto no ano de 1784 pela sentença de duas comissões de investigação ordenadas por Luís XVI.»† Spitta: «Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele» (1883), 124.† De acordo com esta declaração, Spitta deixa o estado de sono mais interessante, o magnético, e o estado de sonho mais interessante, o sonambulismo, totalmente não tratados, não obstante o título do seu livro, o qual assim não se adapta mais ao conteúdo do que o chapéu de abas largas de um homem à cabeça de uma criança; pois o título inclui o mesmerismo, o qual é excluído no conteúdo.

Ora, mostrarei primeiro que a asserção em questão, que é transmitida como uma doença de um oponente do magnetismo para outro, é falsa.

Mesmer tinha-se dirigido repetidamente à Academia, a qual não lhe concedeu audiência, até ser diretamente ordenada por Luís XVI a investigar o assunto. Os julgamentos* Encontram-se em cada obra considerável sobre o assunto, e.g., em Burdin e Dubois, «Histoire académique du magnétisme animal», Paris, Baillière, 1841. — N. do T.* proferidos não foram, contudo, de modo nenhum exemplares, como Büchner afirma, mas frívolos e sem escrópulos. Duas citações provarão isto. No «Relatório dos Comissários Reais» diz-se:

«Les malades distingués, qui viennent au traitement pour leur santé pourraient être importunés par nos questions; le soin d'observer pourrait les gêner ou leur déplaire; les commissaires eux-mêmes seraient gênés par leur discrétion. Nous avons donc arrêté, que notre assiduité n'étant pas nécessaire, il suffirait que quelques-uns d'entre nous vinssent à ce traitement de temps à temps.»

Não mais escrupulosa foi a Academia Médica, como aparece da seguinte citação do seu relatório:

«Nous avons cru enfin ne pas devoir fixer notre attention sur des faits rares, insolites, merveilleux, qui paraissent contredire toutes les lois de la physique, parceque ces cas sont toujours le résultat de causes compliquées, variables, cachées, inextricables.»

Não admira que o médico Jussieu se recusasse a pôr a sua assinatura num tal relatório.

Da última citação é evidente que a Academia Médica de modo nenhum pronunciou o mesmerismo um «dolo», como Büchner e Spitta afirnam, pois os factos, até factos «maravilhosos», eles concederam-nos, e podia portanto ser apenas a teoria de Mesmer que foi rejeitada. Este reconhecimento de factos é expresso até pela Academia de Ciências no relatório dos Comissários Reais:

«Rien n'est plus étonnant que le spectacle de ces convulsions. Quand on n'a pas vu, on ne peut s'en faire une idée. ... Tous sont soumis à celui qui magnétise; ils ont beau être dans un assoupissement apparent, sa voix, un regard, un signe les en retire. On ne peut s'empêcher de reconnaître à ces effets constants une grande puissance qui agite les malades, les maîtrise, et dont celui qui magnétise semble être le dépositaire.»

Pode ser mencionado de passagem que Arago, que é nomeado por Büchner, não estava na realidade vivo nessa altura. Falarei dele mais além aos poucos, quando o reivindicar para o meu lado.

Quem quer que aduza o Relatório da Comissão de 1784 contra o Sonambulismo em geral, apenas prova por esse meio que nunca leu este relatório. Pois em 1784 o magnetismo animal exclusivamente estava em questão, e foi mais tarde, após o aparecimento desse

relatório, que os primeiros casos de sonambulismo foram observados e publicados por um aluno de Mesmer, Puységur. O próprio Mesmer, de facto, estava familiarizado com o sonambulismo, mas guardava o segredo. As Academias não tinham conhecimento dele, e não foi de todo um objeto das suas investigações.

Resulta do precedente que Büchner, a fim de condenar o sonambulismo, apela a um julgamento no qual nada absolutamente é dito sobre o sonambulismo. Mas no que se segue mostrarei que de outro relatório da Academia de Paris, tratando especialmente do sonambulismo, ele não tem conhecimento algum. Este relatório, cuja ignorância não é permissível a um médico, é unanimemente a favor do sonambulismo, e conforma todos esses fenómenos maravilhosos atribuídos a ele, aos quais também a clarividência especialmente pertence.

Já em 1820-21 experiências foram instituídas no Hôtel-Dieu, e trinta médicos subscreveram a conclusão de que a opinião das Comissões de 1784, de que os fenómenos do magnetismo assentavam na imaginação exaltada dos pacientes, era errónea. Os pacientes adormeciam também quando magnetizados sem o seu conhecimento, e até através de portas de divisória fechadas.

Finalmente, a 10 de outubro de 1825, Froissac propôs à Academia Médica uma nova investigação da matéria. Após algumas semanas um relatório preliminar foi lido, o qual expunha a necessidade para a investigação:

> 1. Parce que les expériences d'après lesquelles ce jugement (do ano de 1784) a été porté, paraissent avoir été faites sans ensemble, sans le concours simultané et nécessaire de tous les commissaires, et avec des dispositions morales qui devaient d'après le principe du fait qu'ils étaient chargés d'examiner, les faire complètement échouer.
>
> 2. Que le magnétisme jugé aussi en 1784 diffère entièrement par la théorie, les procédés, et les résultats, de celui, que les observateurs exacts, probes, attentifs, que des médecins éclairés, laborieux, opiniâtres, ont étudié dans ces dernières années.

Esta segunda razão refere-se à circunstância de o sonambulismo subsequentemente descoberto não ter vindo a discussão em 1784.

Foi agora nomeada uma comissão de onze médicos da Academia, os quais gastaram cinco anos na investigação do Magnetismo e do Sonambulismo, e a 21 e 28 de junho de 1831 o seu relatório foi lido pelo médico Husson. Os factos do sonambulismo foram nele unanimemente reconhecidos: a insensibilidade dos magnetizados; a sua capacidade para empreenderem o diagnóstico dos seus próprios organismos interiores e dos de outros, de predizerem o curso das suas próprias doenças e das de outros, e de prescreverem remédios eficazes; a exaltação da memória; a clarividência sem o uso dos seus olhos; a ação à distância do magnetizador, etc.

Neste relatório a Comissão diz expressamente que foi instruída a investigar o Sonambulismo, «qui n'avait pas été étudié par les commissaires de 1784». De modo idêntico, Arago fala do sonambulismo mais recentemente descoberto, «contre lequel on n'a plus le droit d'invoquer le rapport de Bailly» (do ano de 1784).

Repito, portanto: Para a rejeição do sonambulismo Büchner apela a um documento histórico que a este respeito, de acordo com as declarações posteriores da própria Academia, não tem validade alguma; enquanto, por outro lado, nem Büchner nem Spitta têm conhecimento desse documento que contradiz completamente os oponentes do sonambulismo. Mas essa ignorância não é agora permissível nem a um médico nem a um filósofo, pois o relatório de 1831 diz até do Magnetismo que ele «devrait trouver sa place dans le cadre des connaissances médicales», enquanto num respeito teórico o Magnetismo e o Sonambulismo são tão importantes para o filósofo como praticamente para o médico.

A esse respeito, de facto, Büchner não está sozinho entre os seus colegas, pois que o mais pequeno número deles se interesse por este estudo sei-o eu próprio, pelo menos no que respeita à cidade na qual vivo, embora os factos estejam à mão. Pois ali meia dúzia de magnetizadores estão a levar a cabo o seu negócio, e são muito procurados. Os médicos, de facto (contudo com algumas exceções), falam de «dolo», e dizem que o costume obtido nada prova. Verdade:

prova, pelo menos em si mesmo, nada pelo magnetismo, mas muito contra a nossa ciência médica; pois o público não abandona médicos que podem curar doenças.

É facto, como Büchner diz, que em 1837 um prémio de 3 000 francos foi oferecido para o sonâmbulo que pudesse ler sem uso dos olhos, e que o prémio não foi ganho. O médico Pigeaire tinha trazido a sua filha, uma sonâmbula de doze anos de idade, a Paris para este propósito. Em representações privadas diante de certos Académicos, a clarividência foi estabelecida — entre as testemunhas estava Arago — ; mas a Academia soube como se esquivar a isso, e na sessão decisiva não houve experiência, porque os médicos declararam ser uma precaução insuficiente que os olhos da rapariga estivessem atados com pano de linho, coberto com algodão, e depois velados com uma máscara de veludo preto, ver através da qual, disse Arago, era uma impossibilidade.

Mas de outro prémio Büchner parece ser ignorante. O Dr. Berna, a saber, ofereceu 70 000 (!) francos para os Académicos que pudessem ler através das máscaras que a Academia tinha rejeitado no caso de Mdlle. Pigeaire, com o aditamento supérfluo de que não tinha objeção a que a soma fosse gasta nos pobres.* Pigeaire: «Puissance de l'électricité animale», 143-176 (Paris, 1839). [Poderia, claro, ser respondido que os Académicos não pretendiam ser peritos neste modo de engano. Mas o que, então, se dirá da opinião formalmente expressa por um dos mais célebres peritos modernos em artes semelhantes — Robert Houdin — após pleno exame com outro clarividente? Veja-se mais além p. 240. — N. do T.]*

Tendo ilustrado por dois exemplos os procedimentos dos oponentes do Sonambulismo, posso deixar o julgamento sobre eles ao leitor; adotando para mim próprio apenas uma coisa que os caracteriza — a brevidade. Como contra Büchner e Spitta, acrescento aqui duas proposições, das quais todos os oponentes do sonambulismo podem escapar se puderem. A primeira contém um facto histórico, a segunda uma inferência lógica dele:

1. Pelas investigações, estendendo-se ao longo de cinco anos, de onze médicos da Academia Médica em Paris, cujo

Relatório unânime de 1831 foi publicamente proferido, o Sonambulismo, com todos os seus chamados «milagres», mas dos quais a conformidade à lei não há de ser duvidada, foi provado um facto incontestável.

2. Contra estes casos positivos, de acordo com a regra lógica, todos os casos negativos de tantos quantos falhanços experimentais no passado e futuro não têm o mais pequeno peso.

Ora, como este julgamento da Academia não se mantém de modo nenhum sozinho, mas é reforçado por um número incalculável de factos completamente autenticados subsequentemente observados por centenas de médicos, quem quer que deseje aprender a verdade apenas tem de ler para ser convencido; e estou inquestionavelmente justificado em declinar atenção posterior sobre aquilo que se chama a si mesmo eufemisticamente ceticismo (mas que é, de facto, negligência das fontes de informação, e portanto ignorância) e em passar à frente no meu próprio caminho.

Ao presente tempo a atenção foi novamente dirigida para o Magnetismo, pelas exibições do magnetizador Hansen. Os fenómenos elucidados por ele foram ao princípio denunciados como dolos, mas depois — para que a descoberta pudesse ser reivindicada para a ciência oficial — receberam o nome de Hipnotismo. Os fisiologistas tornaram-se desde então estudantes zelosos deste hipnotismo, o qual tinham negligenciado durante quarenta anos após a sua descoberta por Braid, e o qual inclui uma parte dos fenómenos mesméricos. É de facto não para a honra da ciência que ela tenha precisado de exibições públicas para a incitar ao estudo de tais fenómenos importantes; entretanto, é pelo menos já não de temer que o mesmerismo caia de novo no esquecimento, e se os fisiologistas perseverarem no seu zelo, e quiserem estender as suas experiências, é certo que eles induzirão os outros fenómenos do mesmerismo.

E, por muito céticos que tenham sido respeitante ao que outros observadores viram, não permanecerão nessa disposição quanto ao que é não apenas visto mas feito por eles próprios. Talvez a palavra

«Hipnotismo» vá ainda ser retida, mas isso será apenas porque têm vergonha de usar o termo «Mesmerismo».

O hipnotismo e o Mesmerismo não coincidem de modo nenhum no seu âmbito. O próprio Braid definiu o hipnotismo como um «resultado de influência modificadora que a atenção fixada e intensa dirigida a partes particulares do corpo exerce sobre os processos físicos que nelas ocorrem, quer esta atenção seja excitada por influência externa e intencionalmente, quer a partir da livre vontade do paciente, que à sua concentração acrescenta a expectativa de que certas alterações farão a sua aparição».*

Preyer: «Der Hypnotismus», 109.* Ora, Braid meramente provou pelas suas experiências que a atenção concentrada é um dos meios de elucidar fenómenos tendo uma semelhança com os do mesmerismo; mas não mostrou que outros meios desta natureza não existam. Todos os fenómenos do mesmerismo podem espontaneamente seguir-se a doenças, perturbação profunda, emoção religiosa, etc., e, mesmo que a atenção concentrada devesse ser suposta em tais casos, essa falha totalmente quando pessoas a dormir são magnetizadas com sucesso, e até com notável facilidade; o que é apenas de explicar pelo facto de o sono ordinário ser um sonambulismo incipiente. Dupotet tentou magnetizar com milhares de dormentes, e provou os mesmos fenómenos em todos.* Dupotet: «Manuel de l'étudiant magnétiseur», 15.* Assim também o cauteloso e cético Deleuze diz que o sono natural é o momento mais favorável para influenciar alguém magneticamente.† Deleuze: «Histoire critique du magnétisme animal», ii. 236.†

Até animais podem ser magnetizados, como é provado pelas experiências de Lafontaine sobre leões, hienas, cães, gatos, esquilos e lagartos.‡ Lafontaine: «L'Art de magnétiser», 325, etc.‡ Do que aparece que, enquanto no hipnotismo um fator subjetivo do lado da pessoa afetada está presente, no Mesmerismo um agente objetivo do lado do magnetizador elucida os fenómenos, e é assimilado pelo organismo recetor.

Mas se a atenção e a imaginação devessem ser supostas até com dormentes e animais, esta falsa ideia é afastada pela magnetização de

plantas. O Dr. Allix, em Turim, experimentou numa *mimosa pudica*, a qual por razão do seu encolher, como que com alarme, do contacto com a mão humana, foi também chamada «sensitiva», ou *Noli me tangere*. Ele tornou-a insensível ao toque por magnetização, bem como por clorofórmio.§ Fürst H. Zu Wied: «Das unbewusste Geistesleben», i. 140.§

Se, além disso, Braid apenas admite o fator subjetivo, e tivesse razão, o assentimento magnético não estaria ainda assim afastado, pois o terceiro caso é concebível: que a atenção concentrada não é por si só eficaz, mas liberta este agente magnético no organismo; o que seria assim um caso de auto-magnetização. Não podemos supor que os magnetizadores sejam uma classe da humanidade por si sós: antes deve cada um estar mais ou menos em posse deste agente; e não há fundamento suficiente para duvidar de que um organismo possa comunicá-lo a outro, presumivelmente por meio do aparelho nervoso que termina os nervos abaixo da pele nas pontas dos dedos, e o qual é chamado o corpúsculo de Pacini.

De acordo com a literatura do assunto, este agente objetivo ainda duvidado pode não apenas ser tornado visível num quarto escuro,* Reichenbach: «Der sensitive Mensch».* mas os sonâmbulos veem-no também fora deste quarto, como unanimemente concordam, e é até mensurável.† «Archiv für tierischen Magnetismus», vi. 1, 106.† Por esta razão foi um erro abandonar tão rapidamente o ponto de vista de Mesmer — que logo viu no magnetismo um fenómeno físico — e dirigir a atenção quase exclusivamente para os notáveis fenómenos psicológicos do sonambulismo, porque este agente físico não podia então ser provado. Ao passo que a fundação física do magnetismo deveria primeiro ser estabelecida.

Os chamados milagres atribuídos ao sonambulismo, cuja conformidade à lei será reconhecida no próximo século, não são apenas factos, mas também factos da mais elevada importância. Quanto a ambas as afirmações posso apelar a Schopenhauer, que empreendeu o estudo no entardecer da sua vida, mas infelizmente o não completou. Com referência à atualidade do sonambulismo, diz ele: «Quem hoje em dia duvida dos factos do magnetismo animal e da sua clarividência não há de ser chamado cético, mas ignorante.»*

Schopenhauer: «Versuch über Geistersehen».* E quanto à importância da coisa, diz ele: «Os fenómenos em discussão são, pelo menos do ponto de vista filosófico, de todos os factos apresentados a nós por toda a experiência, sem comparação os mais importantes; é, portanto, o dever de todo o homem instruído tomar-se completamente familiarizado com eles. ... Então, contudo, chegará um tempo em que a filosofia, o magnetismo animal e a ciência natural, no progresso sem precedentes de todos os seus ramos, lançarão mutuamente uma luz tão brilhante umas sobre as outras, que verdades serão aparentes que apenas assim podem ser alcançadas.»

De facto, o sonambulismo oferece a prova mais convincente de outra ordem de coisas que não as dos sentidos, e também de que nós próprios, homens, estamos ligados a essa ordem pelo lado do nosso Sujeito que para o Eu é inconsciente. O sonambulismo prova que Schopenhauer e Hartmann têm razão em lançar na fundação dos fenómenos humanos uma Vontade e um Inconsciente; mas prova também que esta Vontade não é cega, e que o que para o Eu é inconsciente não é inconsciente em si mesmo; que, além disso, entre nós e a substância-mundo um Sujeito transcendental deve ser interposto, um ser que quer e conhece; que assim a individualidade do homem vale além da sua forma fenoménica temporária, e a existência terrestre é apenas uma das formas possíveis de existência do nosso Sujeito.† Cf. Hellenbach: «Philosophie des gesunden Menschenverstandes», 222.†

A ciência do homem está portanto ainda por escrever. Pode ser que a psicologia fisiológica, o caminho até aqui perseguido, vá ainda explicar o modo terrestre de existência de acordo com o seu conteúdo, mas não o seu facto; obteremos primeiro verdadeira luz sobre o problema humano quando penetrarmos o nosso Inconsciente, para o qual o sonambulismo forma a única abertura; pois, como o astrónomo deve esperar pela noite do mundo para a observação das estrelas, assim devemos nós aguardar a noite da nossa consciência dos sentidos, para que a emergência do nosso Sujeito transcendental possa ser visível.

Não se pode dizer que o estudo do sonambulismo tenha sido até aqui levado a cabo pelo caminho certo; antes deve confessar-se que há

faltas deste como daquele lado das muralhas de Troia. Contra negações *a priori* do lado dos oponentes há de colocar-se o entusiasmo do lado dos aderentes.

Mas pode confiantemente esperar-se que deste paralelogramo de forças intelectuais se desenvolverá como resultante um período de estudo sem preconceitos do objeto sobre a base experimental, como Jean Paul previu: «Das descobertas que lançam luz de uma vez sobre o duplo mundo humano de mente e corpo, escassamente algum século fez uma maior do que a do último no magnetismo animal, apenas que séculos vão para a educação e nutrição da criança-prodígio, até que ela cresça para ser o trabalhador de prodígios do mundo.»* Jean Paul: «Museum», i. § 1.*

CAPÍTULO V

O SONHO COMO MÉDICO

I

Imagens de Sonho como Representação Simbólica de Estados Corporais

No sono os nossos sentidos estão fechados para o mundo externo; de modo que a consciência normal, dependendo das estimulações destes sentidos, desaparece com a suspensão do seu fornecimento. Mas no sono há um acordar interior, que é o sonho. As imagens de sonho devem também ter uma causa excitante de algum tipo, e se esta não jaz no mundo externo, do qual estamos excluídos, deve ser procurada dentro de nós.

Assim surge a questão: Em que relação estão os sonhos com o nosso interior? Esta questão não é evidentemente resolvida ao falar da

livre atividade da nossa imaginação. A imaginação no sonho pode de facto ser chamada livre, na medida em que nenhuma vontade consciente, nenhuma atenção, nenhuma consideração definitivamente dirigida evoca as imagens; mas admitir a liberdade no sentido de ausência de causa é proibido pela validade universal da lei da causalidade. O curso das nossas representações no sonho como no acordar deve ser derivado dos nossos estados corporais e disposições psíquicas. Por outras palavras, as imagens de sonho devem conter intimações veladas respeitantes à saúde e doença do corpo e da alma.

A conexão entre o nosso estado de saúde e os nossos sonhos deve além disso ser conformável à lei, isto é, condições interiores definidas devem também arrastar atrás de si sonhos definitivamente coloridos, ou pelo menos a direção geral da imaginação do sonho deve ser determinada por elas. O sonho é assim uma representação simbólica de condições interiores do sonhador; é um sintoma de saúde ou doença. Que este sintoma é negligenciado pelos nossos médicos, cada um o sabe pela sua própria experiência.

Talvez nenhum dos meus leitores tenha jamais encontrado um médico que lhe perguntasse sobre os seus sonhos. Era de outro modo, de acordo com o testemunho de Aristóteles, nos começos da ciência médica: «Os peritos entre os médicos dizem que grande atenção deve ser prestada aos sonhos.» Ele dá ele próprio a razão, quando diz que a doenças definidas correspondem sonhos definidos.* Aristóteles: «On Prophecy in Dreams», c. 1 e 2.*

No que se segue, será mostrado que esta negligência não pode ser justificada; e que, não obstante o seu disfarce simbólico, o sonho é frequentemente um sintoma mais fino e mais fiável do que a batida do pulso e o estado da língua.

É geralmente sabido que a tarefa mais difícil do médico é o diagnóstico. A maior parte dos erros é feita no raciocínio a partir dos sintomas corporais para a causa interna da doença. Assim, por exemplo, uma jovem senhora casada da minha cognição foi tratada por um médico inglês na Índia para cancro no estômago, e, finalmente, o seu regresso a casa foi prescrito; mas na viagem o pavoroso cancro tomou a forma de uma doce criança, a qual

infelizmente e naturalmente não sobreviveu. Tais casos extremos são, de facto, raros; mas que muitos erros ocorrem no diagnóstico médico não pode ser negado, e são muito inteligíveis, sendo esta a maior dificuldade do médico. Se ele tem sucesso nisso, o seu trabalho é, na maior parte, coroado de sucesso; e quando isso é bastante supérfluo, fornecendo a mera aparência a informação necessária, como, por exemplo, em casos cirúrgicos, aí a profissão alcança os seus triunfos mais elevados.

Ora, se os estados interiores se refletem nos nossos sonhos — se o sonho é um sintoma —, o respeito por ele é tanto mais relevante quanto pode assistir o médico precisamente no seu dever mais difícil — o diagnóstico. Mas a tarefa do médico é ao presente dupla; ele tem não apenas de investigar a doença, mas deve também prescrever o remédio adequado. Ora, a investigação seguinte renderá o resultado algo surpreendente de que o sonho é em ambos os respeitos um médico, que oferece indicações tanto para a cura como para o diagnóstico.

O sonho depende de sentimentos internos do organismo, os quais determinam a qualidade geral das imagens de sonho. Nenhuma outra causa é concebível. É verdade que as excitações interiores estão presentes também no acordar, mas não vêm à consciência, estando o cérebro então preocupado com as impressões energéticas do mundo externo. Como a luz do sol, brilhando mais do que as estrelas, as faz desaparecer da vista, assim as sensações da consciência desperta reprimem esses sentimentos interiores; e como, quando o sol se pôs, a luz suave das estrelas é novamente percetível, assim também no sono diferentes excitações interiores, não consideradas no acordar, atingem a perceção.

Mas através do sistema nervoso o cérebro está em conexão com todas as partes do organismo, de modo que cada estimulação interna de uma parte do corpo é transferida para o cérebro, onde no sono tem a sua representação simbólica numa imagem de sonho correspondente. Assim estas imagens de sonho passam a ser sintomas de condições internas, e são como tais tanto mais valiosas quanto no acordar o paciente nada experiência, ou muito pouco, delas, de modo que se perdem para o propósito do diagnóstico.

Os sentimentos internos devem ser de uma natureza algo grosseira para entrarem na consciência desperta. Ao passo que a suscetibilidade elevada às excitações interiores no sono tem a consequência de que graus muito mais fracos de excitação mórbida atingem a consciência no sonho do que no acordar, e portanto, de que as doenças são anunciadas mais cedo do que podem ser traçadas na consciência desperta. Sonhos sintomáticos são assim, por assim dizer, proféticos, e enquanto no acordar podemos supor estar ainda em plena saúde, o sonho traí já os primeiros sinais de doença incipiente.*

Na prática, é evidente que isto seria de pouca utilidade a menos que o sonhador não apenas se lembrasse, mas tivesse ele próprio a perícia de percecionar o significado dos seus sonhos; pois o médico não teria então sido chamado. — N. do T.* Incidentes repulsivos no sonho dependem frequentemente de estados corporais que no acordar permanecem bastante obscuros, mas são percecionados pela imaginação do sonho que representa a estimulação objetiva simbolicamente.

Aristóteles expressou já o mesmo ao dizer: «Dado que os começos de todos os sonhos são pequenos, assim o são também os das doenças e de outras condições surgindo nos corpos. Estes devem evidentemente, portanto, fazer a sua aparição mais cedo no sono do que no acordar.»† Aristóteles: «On Prophecy in Dreams», i. 1.†

O sonho é portanto um meio de diagnóstico mais fino do que os sintomas no estado desperto, e traí estágios mais precoces de doenças iminentes do que o faz o outro.

Maudsley diz: «Os sonhos têm por vezes um caráter verdadeiramente profético no que respeita a certas afeções corporais, cujas indicações precoces não foram suficientemente marcadas para despertar qualquer atenção durante a atividade mental do dia, ou para fazerem mais do que produzir um sentimento obscuro e disforme de desconforto, mas as quais contudo se declaram na ação mental do sonhar, quando outras impressões são fechadas fora. Quando a doença em última análise se declara distintamente na nossa consciência desperta, então o sonho profético, o pré-aviso, é recolhido à mente

com admiração.»* Maudsley: «Physiology and Pathology of the Mind», p. 241, Londres, 1867.*

Cada doença tem o seu chamado período de incubação, durante o qual o paciente está aparentemente ainda bastante são. A este tempo o diagnóstico médico deteta sintoma algum, consistindo estes em excitações muito fracas que não entram na consciência, e apenas no sonho são talvez representadas em imagens. O diagnóstico é contudo facilitado pela circunstância de que uma propriedade do sonho é a exageração, sendo as sensações internas, por assim dizer, microscopicamente magnificadas pelo sonho.

Assim o velho médico Galeno† Galeno: «On Prophecy in Dreams».† relata o caso de um homem que sonhou que a sua perna se tinha tornado em pedra, e alguns dias mais tarde esta perna ficou paralisada. Macario sonhou com uma dor aguda no pescoço, mas encontrou-se bastante bem ao acordar; algumas horas depois, contudo, caiu numa violenta inflamação das amígdalas.‡ Hervey: «Les Rêves», etc., Paris, Amyot, 1867, p. 232.‡ Teste, Ministro sob Luís Filipe, sonhou que tinha um ataque, o qual, de facto, lhe aconteceu três dias mais tarde.* Hervey, 232.* Se Teste tivesse relatado este sonho a uma pessoa inclinada à superstição, uma tal pessoa teria, a partir do cumprimento subsequente, inferido a natureza profética dos nossos sonhos no sentido espiritualista, ao passo que é evidentemente apenas no sentido fisiológico que este sonho verdadeiro há de ser descrito. Mas se, por outro lado, Teste tivesse relatado o seu sonho a um médico inteligente, este último poderia possivelmente ter sido capaz de prevenir o cumprimento.

A impressões externas, também, temos frequentemente no sonho essa sensibilidade elevada a que a exageração da imagem de sonho se deve. A garrafa quente nas solas dos pés faz-nos sonhar que estamos a pisar fogo, enquanto se as roupas da cama ficam deslocadas, deixando os pés livres, sonhamos que estamos a vadear num ribeiro frio. Hervey sonhou uma vez que a sua chaminé deitava fumo, contudo nada notou disso ao acordar. Algumas horas depois acordou de novo, quando o fumo se tinha entretanto tornado muito forte.† Hervey, 352.†

Simon Scholzius, um médico instruído, conta de um que sonhou que um homem alto, vestido como um polaco, se aproximava dele e arremessava uma pedra contra o seu peito; acordando em alarme, sentiu, de facto, uma dor severa no meio do seu peito, acendeu uma luz e percecionou precisamente ali uma mancha negra, do tamanho de uma mão, a qual gradualmente desapareceu por ventosas e vesicantes.‡ Hennings: «Ueber Träume und Nachtwandler», Weimar, 1802, § 245.‡

Friedreich relata que, quando candidato à profissão médica, velou uma vez por uma pessoa doente que tinha uma úlcera na perna, a qual, por pavor do bisturi, ele não permitia que fosse aberta. Subitamente acordou de um sonho, gritando que tinham cortado a úlcera por força, sendo esta encontrada ao exame como tendo rebentado por si mesma.* Radestock: «Schlaf und Traum», 119.*

Os sentimentos internos são frequentemente assim dramaticamente motivados pela imaginação através de eventos no sonho. O orador Aristides sonhou no templo de Esculápio que um touro o atacava e o feria no joelho; ao acordar encontrou um tumor ali. Arnaldo de Villanova sonhou que era mordido no pé por um gato preto; no dia seguinte veio no mesmo lugar uma úlcera cancerosa. Conrad Gessner sonhou que era picado por uma serpente; alguns dias mais tarde ergueu-se um carbúnculo de peste no peito, do qual morreu.† Perty: «Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur», ii. 365, 378.†

Era uma experiência frequente de Krauss que sonhos de operações dentárias eram os precursores de violentas dores de dentes, e que sonhos de mordeduras de um tigre ou de uma cobra venenosa indicavam as partes da pele onde logo depois uma úlcera rebentava.‡ «Zeitschrift für Psychiatrie», 1858 e 1859; «Der Sinn im Wahnsinn».‡ Krauss vê a expressão simbólica de processos fisiológicos não apenas nas representações do sonho, mas também nos delírios dos loucos, e pensa que o órgão excitante é o mesmo em ambos. A relação próxima de outro modo aparente entre o sonho e a loucura parece justificar esta inferência de representações semelhantes para causas excitantes semelhantes. Assim Maury menciona um homem louco que sofria do delírio de que era uma mulher, e grávida; Maury teve a mesma ideia

ele próprio num sonho, e como a traçou até uma dor nervosa nos intestinos, isso era possivelmente também o caso com o homem louco.* Maury: «Le Sommeil et les Rêves», 141.*

De acordo com Boismont, até alucinações do acordar de uma natureza dramática podem preceder outros sintomas como precursores de doenças. Uma senhora, indo uma noite para o seu quarto, ficou aterrorizada pela vista de um esqueleto, o qual puxou de uma adaga e a cravou no seu lado esquerdo. Durante a noite uma inflamação fixou-se no mesmo lado.† Boismont: «Des Hallucinations», 248. [Há casos bem atestados na experiência médica que sugerem uma interpretação diferente deste exemplo.

Sem dúvida a alucinação estava conectada com uma condição mórbida latente; mas tanto o caráter como a posição do sintoma posterior — a inflamação no lado — podem provavelmente ter sido determinados pelo choque e impressão sobre a imaginação produzidos pela própria alucinação. Veja-se Carpenter, «Mental Physiology», c. xix., p. 682. — N. do T.]†

Assim nos sonhos as perceções da sensibilidade geral (sinestesia) são aguçadas, e essas pequenas alterações na disposição do organismo, que escapam à perceção do acordar, e pelas quais condições mórbidas são primeiro preparadas, são frequentemente, muito antes do eclosão da doença, representadas em forma simbólica e usualmente dramática. Este é especialmente o caso quando há no organismo uma predisposição crónica para uma forma de doença; portanto tais predisposições podem ser inferidas de sonhos frequentemente recorrentes de um caráter geral semelhante. É dito pelo médico francês Verey que fluxos sangrentos são anunciados por sonhos de cor vermelha, efusões linfáticas por sonhos de inundações, inflamações internas por sonhos de conflagrações.‡ I. H. Fichte: «Psychologie», i. 540.‡ Um sonhava com gatos selvagens regularmente antes da recorrência dos seus espasmos do peito; outro com multidões de pessoas antes dos seus ataques de febre.* Krauss: «Der Sinn im Wahnsinn».*

Carus relata que um homem que estava sujeito a espasmos dolorosos e súbitos do peito sonhava regularmente antes dos ataques

que era perseguido e mordido por gatos; outro era investido por touros nos seus sonhos quando ataques de violenta dor de cabeça estavam iminentes.† Carus: «Psyche», 283.* Em todos estes casos o valor dos sonhos para o diagnóstico jaz principalmente nisto, que eles anunciam não apenas queixas reais, mas pendentes, e podem portanto ser tratados como avisos oportunos.

A associação de ideias também desempenha frequentemente um papel; Bonetus cita o caso de uma senhora que conseguia predizer as suas queixas de forma bastante regular e com certeza alguns dias antes da sua ocorrência ao sonhar com o seu médico.* Siebeck: «Traumleben der Seele», 31.*

Não é necessário aqui aceitar a previsão; mesmo estes sonhos eram apenas sintomáticos, e embora não indicassem distintamente as partes a sofrer, contudo na suscetibilidade elevada do sono uma inquietude indeterminada podia ser percecionada, e a imagem de sonho do médico surgir de mera associação de ideias, a qual desempenha o seu papel no sonho como no acordar. Hervey relata também um sonho interessante desta natureza. Um viajante numa viagem às fontes do Nilo foi acometido de uma violenta inflamação nos olhos, a qual o não deixou até ao seu regresso a França. Dez anos mais tarde notou para sua surpresa que as cenas e acontecimentos dessa viagem estavam constantemente a aparecer nos seus sonhos. Isto prosseguiu em aumento durante seis semanas, quando finalmente teve outro violento ataque de inflamação nos olhos, do qual tinha permanecido isento durante dez anos.† Hervey, 360.† Neste caso os primeiros começos da inflamação foram sentidos no sonho seis semanas antes do eclosão, e despertaram as representações associadas de dez anos antes.

Foi observado que sonhos muito agitados precedem o eclosão da loucura, e.g., pesadelos opressivos; e que mesmo após a recuperação as condições de loucura ainda se fazem sentir no sonho. Esse é o caso também com outras perturbações do organismo, e aquilo a que chamamos doença estende-se no seu curso além desse limiar de sensibilidade do acordar, em qualquer dos lados do qual falamos de saúde porque apenas percecionamos os sintomas mais grosseiros.

Sonhos patológicos que continuamente recorrem devem ser colocados ao lado dos delírios constantes dos loucos.

Burdach menciona um homem que continuamente delirava com um general a avançar e recuar com o seu exército. Na dissecação foi encontrado no cérebro um hidatídeo, a rolar para trás e para a frente, cuja excitação mecânica tinha tomado uma representação simbólica como no sonho. Outra pessoa louca acreditava sentir no seu corpo as cabeças de três sapos, e na dissecação apareceu que este delírio tinha sido produzido por três glândulas esquirrosas induradas do epíploon.* Perty: «Mystische Erscheinungen», etc., i. 61.*

Assim na loucura como no sonho, o assento e a natureza do sofrimento podem ser inferidos do caráter especial das impressões conscientes. Por esta razão Esquirol passou muitas noites ao pé das camas dos seus pacientes loucos, os quais frequentemente no sono traíam as causas da sua doença.† Boismont, 273.† Confundimos assim a causa com o efeito se remetemos a dificuldade de respiração, da qual acordamos, para pesadelos, ou palpitações do coração para sonhos pavorosos, ou explicamos perturbações corporais dos loucos pela sua loucura.

As afeções corporais são antes, pelo contrário, as causas das representações no sonho e na loucura. Subsequentemente, de facto, as imagens evocadas, pela força da sua aparente objetividade, reagem crescentemente sobre as afeções corporais que estão na fundação delas; nesta ação mútua, e porque a intensificação é também simbolizada, temos a razão de as imagens de sonho não permanecerem do mesmo caráter, mas serem transformadas à medida que a dramatização sobe, até que por fim nos despertam. Este despertar parece resultar na maior parte do facto de a excitação dos nervos dos sentidos atingir um grau no qual o sistema de nervos motores é também posto em tensão, e algum músculo em movimento.

Mesmo tensões muito suaves dos músculos excitam imediatamente em nós sonhos correspondentes, nos quais nos imaginamos a correr, a voar ou a cair, mas são raramente de um tal grau que ocasionem movimentos reais dos membros. O nosso sono é em geral imóvel, apenas aqui e ali o estremecer de um membro, ou

mesmo dos lábios, traí que excitações nervosas são transferidas para o sistema motor, elucidando imagens de sonho adequadas. Isto é frequentemente aparente nos estremeções e ganidos reprimidos dos cães de caça a sonhar. Apenas temos de supor uma subida neste processo de excitação dos nervos motores para obter o fenómeno do andar a dormir. Nesse caso não há paragem na mera representação do sonho, mas o sonâmbulo traduz o seu sonho em ação.

Na medida em que as nossas afeções psíquicas, os sentimentos e disposições da vida desperta, se de profunda impressão, arrastam sempre atrás de si alterações fisiológicas do organismo, estas são assumidas no sono, e são simbolizadas no sonho. As imagens de sonho assim frequentemente correspondem também às nossas condições psíquicas, e tanto mais quanto no sonho têm pleno curso, livres de contenção interna. No acordar podemos combater humores infelizes pela consideração de causas, pela esperança no futuro, e no pior caso por resignação religiosa e filosófica, mas no sonho estes meios repressivos racionais falham-nos.

Assim disposições alegres bem como tristes manifestam-se frequentemente no sonho por imagens extravagantes; oferecendo assim o sonho indicações para o diagnóstico tanto corporal como psíquico. O material do sonho é frequentemente fornecido por sentimentos externos, como regra, contudo, pelos internos; trabalhando a imaginação este material à sua própria maneira.

No que respeita a sentimentos corporais, podemos resumir o precedente nas palavras de Hipócrates: que no sonho a alma conhece as causas da doença, pelo menos numa imagem. Mas quando compreendermos isto um pouco mais de perto, ganharemos a chave para o entendimento de um dos fenómenos mais notáveis do sono sonambúlico, um que, embora já confirmado por centenas de médicos, ainda encontra dúvida, porque olhado por si só é ininteligível, e o qual primeiro se torna inteligível quando a sua forma elementar foi descoberta no sono ordinário, do qual é meramente uma exaltação.

Pois as nossas imagens de sonho não apontam apenas geralmente para o assento dos sentimentos internos, mas representam frequentemente o próprio órgão sofredor mais ou menos

objetivamente (plasticamente). Em tais sonhos o órgão espacialmente construído do sentimento entra na consciência do sonhador; a simbolização, é verdade, ainda tem lugar, mas em tais imagens do sono ordinário já encontramos o começo desse sentimento penetrante do corpo quanto aos seus sintomas mórbidos do qual tais relatos maravilhosos aparecem na literatura do sonambulismo.

Entre os investigadores posteriores é Scherner quem mais trabalho deu para provar a conexão entre excitações nervosas orgânicas e imagens de sonho, pelo que frequentemente a representação plástica, se também fantástica, do órgão é obtida. Temos dele o seguinte programa: «Sobre as excitações nervosas do interior do corpo, o sonho forma, de um modo inalcançável para a consciência desperta, perceções imediatas da disposição interna do corpo; a formação plástica ou entra simples e clara, ou é simbolicamente adornada na alma conhecedora. Portanto com cada excitação nervosa específica, de acordo com a qual o tipo correspondente de sonho é formado, fluem para o sonho as cópias arquitetónicas da esfera do corpo pertencente à excitação nervosa, e o máximo que a fantasia tem a fazer é apenas pintar todas as figuras que acedem a ela na simbolização correspondente. Se a excitação nervosa surge no órgão da visão, como tão frequentemente acontece antes do acordar, a estrutura da retina é representada percetivelmente no sonho; se a excitação pertence ao estômago e aos intestinos, fica-se pasmado com a fertilidade com que a imaginação se excede a si mesma ao representar os grandes e pequenos circuitos deste órgão, as suas enrolações e o seu curso longitudinal. Mola a excitação no coração ou pulmões, ficamos satisfeitos com a distintividade com que os esboços destes movimentos orgânicos são delineados.»

Scherner encontrou certamente o ponto de vista correto para a interpretação dos sonhos; mas quando ele procede à aplicação, aparece frequentemente que o quadro é demasiado estreito, como outros fatores intervêm, não sendo o sonho um mero produto deste sentimento penetrante interior do corpo. Devemos tomar em conta, também, a atividade espontânea da imaginação, a qual não apenas determina os modos de simbolizar o material da sensibilidade, mas

introduz também constituintes estranhos de acordo com as leis da associação.

Não podemos, pois, considerar todos os constituintes das nossas imagens de sonho como refletindo as nossas condições corporais. O nosso estado de saúde fornece, como regra, apenas o tom de fundo dos nossos sonhos, dando unidade de caráter às imagens percecionadas, enquanto a pintura em pormenor parece proceder totalmente da imaginação. Um sonho interessante deste tipo, no qual a condição corporal fornece apenas a pista geral, e transmite unidade de direção à série de representações da imaginação de outro modo independentemente ativa, é relatado por Volkelt:

«Uma noite, estando em agradável companhia, tinha bebido mais cerveja do que o habitual, e portanto senti na manhã seguinte uma certa lassidão e pesadume de chumbo em todos os meus membros. Na noite de intervalo sonhei que ia dar um passeio na rua principal da minha terra natal, mas não no meu trajo habitual, mas sobrecarregado com um manto preto de viagem, o gorro de pele na minha cabeça, sapatos de pano nos meus pés.

Arrastava-me lentamente ao longo da rua, com o sentimento envergonhado de que esta dificuldade de movimento vinha de excesso em cerveja. Subitamente vejo-me sentado no passeio; sobre os meus pés um grande monte de manto está estendido. Volto-me para casa, e levo agora o manto dobrado sobre o meu ombro esquerdo. Aproxima-se então de mim uma rapariga desconhecida, que espera que eu carregue a sua cesta bastante grande. Declino, dado que nada tinha a ver com a cesta dela.

Vejo então um antigo colega de escola junto de mim, e já o meu manto se transformou numa pequena pasta escolar a tiracolo nas minhas costas. Nisto o meu companheiro pendura algo mais. Por fim ele corta-me o caminho num canto da rua, apoiando-se contra a casa, e arremessando as mãos em redor dele, sobre o que acordei.

O sentimento de lassidão corporal e pesadume vem em cada traço do sonho a expressão evidente (vestir com manto de viagem, gorro de pele, sapatos de pano, sentar-me sobrecarregado, exigência para carregar uma cesta, pasta escolar, colega de escola a carregar-me

ainda mais, e a levar-me a uma paragem). Esse sentimento é certamente o incitamento que dá direção ao sonho, e até aí forma o laço de conexão; mas apenas ocultamente, e por trás da imaginação. Pois dentro da fantasia de sonho, que é de ponta a ponta de apresentação visível, o incitamento não pode existir no seu caráter original não disfarçado. É aqui simbolizado nessa sucessão de imagens.»* Volkelt: «Die Traumphantasie», Estugarda, 1875, § 88.*

Ora fosse uma arte de significação dos sonhos neste sentido fisiológico possível, isso viria muito em substituição da nossa ciência da vida, como o próprio processo da vida seria refletido nos nossos sonhos, enquanto a nossa presente fisiologia está fundada principalmente no exame do corpo morto.

Em primeiro lugar vimos que a consciência da nossa condição corporal é muito mais extensa e distinta no sonho do que no acordar. O que no dia é ou não percecionado de todo ou apenas como sentimento geral, é no sonho particularmente distinguido e simbolizado. Ora visto que a desistência de impressões do mundo externo, por outras palavras, a suspensão da consciência empírica, é a condição para esse sentimento penetrante mais distinto do corpo, e o limiar da sensibilidade pode ser de tal modo deslocado que um conteúdo de consciência pode emergir o qual para o homem do acordar é transcendental, é presumível que a elevação deste conteúdo esteja em proporção com a profundidade do sono.

Obteríamos assim indubitavelmente revelações valiosas se pudéssemos preservar a memória das imagens de sonho do sono profundo, ou se no sono profundo pudéssemos ser levados a falar sobre a nossa condição. Não é inconcebível que a psicologia experimental — uma ciência até agora escassamente nascida — vá descobrir meios para estes fins; mas entretanto é apenas no sonambulismo que um deles é em alguma medida alcançado. O sono sonambúlico é muito mais profundo do que o sono ordinário, e trará portanto também consigo uma sensibilidade mais clara do corpo. Os sonâmbulos, além disso, podem ser levados a falar, e respeitante à sua saúde corporal fazem-no frequentemente de forma espontânea. Pode portanto supor-se que os fenómenos do sonambulismo oferecerão uma contribuição valiosa para a prova de que o sonho é um médico.

2. Diagnóstico no Sono Sonambúlico.

(a) Autoinspeção. — Esse investigador está perdido para a ciência que nos fenómenos da Natureza busca apenas a confirmação das suas teorias preconcebidas, e que, confundindo o horizonte do seu conhecimento com o horizonte das coisas, considera apenas como possível o que está dentro do primeiro. Se nos aproximarmos da Natureza com preconceitos *a priori*, corremos o duplo risco de, ou negligenciar fenómenos opostos às nossas hipóteses, ou de os explicar falsamente, isto é, no sentido da nossa hipótese.

A psicologia é a mais difícil de todas as ciências, e temos consequentemente apenas uma estreita posse de conhecimento assegurado nela. Aqui antes de todas as coisas é portanto necessário que não nos deixemos cegar pela opinião comum dominante, abstendo-nos provisoriamente de cada julgamento definitivo, e mantendo-nos simplesmente aos factos; pois os factos permanecem inabaláveis, mas as hipóteses são capazes de desenvolvimento, alteraram-se sempre, e alterar-se-ão sempre, até estarmos quase omniscientes. Apenas uma pessoa omnisciente poderia julgar *a priori* que fenómenos são possíveis, quais não; mas numa província tão pouco explorada como é a psicologia, devemos antes estar preparados *a priori* para encontrar o incompreensível. O homem é para nós o maior de todos os problemas; não sabemos o que a vida é, como um organismo surge e se mantém a si mesmo, e apenas da experiência aprenderemos gradualmente que forças e tendências estão latentes na nossa alma. Wieland diz: «Talvez seja exatamente o maior homem de ciência quem menos se aventura a declarar qualquer coisa impossível que não pertença obviamente à classe dos triângulos de quatro ângulos.»* Wieland: «Werke», xxx. 97.* E na psicologia especialmente devemos seguir este princípio são, de considerar como possível tudo o que não contenha uma contradição lógica.

Ao senso comum soa muito plausível, e até uma coisa natural, que um médico educado por anos de estudo e experiência deva ser melhor capaz de julgar uma doença e o seu remédio quando desperto do que uma pessoa sem instrução no sono. Mas o plausível nem sempre é o verdadeiro, e não é o senso comum que descobre a verdade. A história das ciências antes prova que cada avanço

intelectual realiza uma opinião paradoxal, e o desenvolvimento intelectual pode ser traçado nos descalabros sucessivos do senso comum.

Não há contradição lógica na asserção de que pessoas no estado sonambúlico julgam as doenças mais corretamente do que o médico ponderado; o fenómeno é assim em primeiro lugar possível, e visto que foi já mil vezes confirmado pelos próprios médicos, é também real. Ora se estes factos totalmente e de todo infringem os nossos sistemas fisiológicos, pode-se apenas dizer, tanto pior para os nossos sistemas! pois no fim estes devem sempre ceder aos factos, não os factos a eles.

Já resultou da investigação precedente que o sonho é um meio de diagnóstico. Ora como o sono sonambúlico é incomparavelmente mais profundo do que o sono ordinário, é presumível que faculdades que no sono ordinário são apenas exibidas numa forma elementar aparecerão no sonambulismo num grau exaltado.

O sono traz consigo um acordar interior, o sonho, e isso em proporção ao modo como exclui os nossos sentidos do mundo externo. Esta exclusão é no sonambulismo mais completa, o acordar interior portanto mais claro. Ora como no sonhar ordinário o material interno do sentimento encontra a sua representação mais ou menos distinta, usualmente apenas em transformação simbólica, assim o sonho sonambúlico mais claro trará consigo uma consciência posterior, mais distinta, da condição corporal; como, além disso, pessoas neste sono podem ser levadas a falar sobre as suas condições, é fácil entender que elas estão melhor informadas respeitante a uma doença que veem do que está frequentemente o médico, que apenas julga, isto é, infere causas de sintomas.

O fenómeno do sono magnético era já conhecido da antiguidade. Muito do que é maravilhoso no que os velhos médicos e filósofos relatam do sono aplica-se apenas ao sono magnético, entre o qual e o sono ordinário eles não distinguem. Apenas observando esta distinção Hipócrates será plenamente entendido. Por outro lado, os autores gregos distinguem com exatidão entre ὄναρ e ὕπαρ *(sonho e estado de vigília)* para os quais a nossa língua tem apenas a única palavra,

sonho. Esta é a expressão linguística para o facto de que vemos em todos os sonhos apenas fantasmas sem valor, sem reconhecer a psicologia transcendental; enquanto os gregos caíram no outro extremo, e consideraram os sonhos psicológicos transcendentais como inspirações divinas.

Puységur tinha posto um jovem doente no sono magnético, o qual, acordando interiormente e percecionando o assento da doença, proferiu de sua própria autoria as palavras: «Tenho um abcesso na cabeça; sufocar-me-á se cair sobre o peito.» A falta de precisão científica nas palavras murmuradas poderia facilmente ter feito Puységur supor serem elas o delírio da febre. Mas não estando preconcebido pelo sistema, ele tinha o dom de permitir que factos de um novo caráter valessem como tais; perseguiu a coisa mais além, e tornou-se assim o descobridor de um dos fenómenos mais importantes na província do conhecimento psíquico.*

Puységur: «Du magnétisme animal», Paris, 1820.* Ele encontrou em breve que todos os sonâmbulos, se o seu sono atingisse a profundidade adequada, possuíam a faculdade da autoinspeção. Com referência a este sentimento penetrante e diagnóstico do seu próprio organismo, os sonâmbulos podem ser considerados os seus próprios médicos. Os sonâmbulos podem ser comparados ao estetoscópio no que respeita à investigação do organismo interior.

No sono magnético, portanto, como no sono ordinário, há um acordar interior, mas ele alcança um grau mais elevado de clareza. Parece que neste sono profundo os órgãos internos já não são vistos na forma de símbolos fantasticamente transformados, mas numa representação plástica real, sendo as partes afetadas pela doença particularmente discernidas nesta perceção. O sonho ordinário ocupa-se muito menos com os órgãos sãos do que com os doentes; estes últimos são os que repetidamente se impõem nas imagens, e transmitem a estas o seu caráter constante. Mas enquanto as imagens de sonho sintomáticas dão apenas informação indireta das causas da doença, o sonho magnético representa percetivelmente as próprias causas, e a maquinaria interior do organismo.

Este facto é mencionado por Hipócrates no seu tratado sobre o sonho: «Quando a alma pelo sono é libertada, não de facto totalmente do corpo, mas do serviço bruto das suas partes, ela retira-se para si mesma como para um porto para proteção contra a tempestade; ela vê então e conhece tudo o que se passa lá dentro, pintando esta condição em diferentes figuras e cores, e explicando distintamente o estado do corpo.» No seu terceiro livro, «Sobre os Hábitos de Vida», diz ele também: «Tudo o que se passa no corpo, a alma vê-o até com olhos fechados.»

A mesma condição é evidentemente referida quando se diz nos Vedas: «Quando a alma alcança essa câmara oculta na qual Brahma reside, então o corpo bruto estremece, e a alma com olhar perscrutador vê através desta morada (o corpo), que é a casa do homem.»* Windischmann: «Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte», i. 1358.* Ainda mais brevemente noutro lugar: «No seu corpo ela anda como lhe apraz.»† «Kommentar des Sankara über Brahma-Sutra», iii. 2, 3.†

A autoinspeção dos sonâmbulos não é de modo nenhum dependente de um conhecimento abstrato, mas meramente de uma faculdade exaltada para sensações internas, desenvolvendo-se a si mesma até à apresentação percetiva, e reprodução plástica da esfera interior do corpo, como de acordo com Scherner pode acontecer até no sonho ordinário. A clareza destas apresentações alcança graus muito diferentes, mas sobe pelo hábito, e enquanto os sonâmbulos ao princípio não vão além de um relato de meros sentimentos internos, as suas declarações atingem frequentemente a exatidão de descrições anatómicas, tais como um leigo sem conhecimento abstrato daria de mera perceção.

A Sra. von U., magnetizada por um clérigo, descreveu o seu ouvido, viu quatro pequenas articulações, uma como um martelo, outra como um estribo, a terceira redonda, a quarta pequena, num tubo de água.‡ Kieser: «Archiv für den thierischen Magnetismus», vii. 1, 73.‡ Uma paciente cataléptica disse a Petetin: «Um médico considerar-se-ia afortunado se tivesse a minha doença por um quarto de hora; a Natureza revelar-lhe-ia todos os seus segredos, e se ele

amasse a sua ciência não desejaria, como eu desejo, estar em breve bem de novo.»* Petetin: «Électricité animale», ii.*

Estando esta autoinspeção sem conhecimento abstrato, as descrições anatómicas dos sonâmbulos deixam naturalmente muito a desejar no que respeita a uma exposição instruída. O mesmo seria o caso com um estudante de medicina se, no início do seu curso, tivesse de relatar sobre uma autópsia com o seu conhecimento ainda defeituoso.

As declarações dos sonâmbulos não são portanto de suspeitar por causa deste defeito na sua descrição. O sono pode exaltar a capacidade para o sentimento interior, e isso pode levar a uma representação dos órgãos envolvidos; mas não é de modo nenhum aparente como ele possa despertar conhecimentos abstratos não anteriormente na mente. Quando o médico Deleuze pôs um dos seus colegas no estado sonambúlico, o dormente falou da sua doença interna numa fraseologia bastante científica.† Deleuze: «Histoire critique», etc., i. 168.† Seria no mais alto grau suspeito se todos os sonâmbulos falassem como professores, mas os deslizes anatómicos e fisiológicos que ocorrem tão frequentemente nas suas declarações não o são.‡ Exemplos encontram-se em Morin, «Du Magnétisme et des Sciences occultes», Paris, Baillière, 1860, p. 196. — N. do T.‡ Mas estas declarações tornam-se enganosas justamente quando as suas próprias reflexões se misturam com a sua perceção, e este perigo é especialmente próximo quando são crivados de perguntas que não podem ser respondidas a partir da autoinspeção.

Médicos razoáveis, portanto, aderem à regra de esperar pelas declarações espontâneas dos sonâmbulos, as quais são então usualmente dadas com definição. Isso indica o momento em que a sensibilidade interna subiu ao ponto da autoinspeção. É justamente aí que o médico magnetizador pode, com vantagem, dirigir esta inspeção por meio de um questionamento hábil.

Questionamento prematuro não pode despertar a autoinspeção, e há não apenas o perigo de os sonâmbulos buscarem respostas que devem ser falsas, porque não surgindo da autoinspeção; mas também, devido ao *rapport* peculiar em que estão com o magnetizador, que as

ideias e reflexões deste último possam ser transferidas para eles, de modo que se tornem o mero eco do médico. Muito, portanto, depende da inteligência com que o médico faz as suas perguntas. A sonâmbula de Van Ghert disse que via muito distintamente no seu corpo quando o próprio médico via com ela e a ajudava pelos seus pensamentos; tudo era então mais claro e mais distinto.* Kieser: «Archiv», ii. 1, 69.* Outra louvou a influência que as perguntas do médico tinham sobre a sua faculdade percetiva; quando ele desejava que ela olhasse para os seus pulmões ou qualquer outro órgão, tudo se abria diante dos seus olhos.† Ibid.: «Archiv», ii. 1, 86.† Outra via apenas os órgãos doentes do seu corpo espontaneamente, os sãos apenas quando o magnetizador colocava as suas mãos sobre eles.‡ Dr. Fischer: «Der Somnambulismus», iii. 201.‡

O célebre Hufeland aduz três casos diferentes de autoinspeção, ilustrando o seu caráter parcial. Uma das suas pacientes viu os seus intestinos bastante espontânea e subitamente quando se deitou na sua cama; quando se levantou a visão cessou. Outra vez acordou subitamente de noite, gritando que via o seu cérebro e a medula espinal. Uma segunda viu apenas essas partes do seu organismo interior situadas perto de locais tocados por Hufeland. E uma terceira viu a carne interior e as veias do seu braço imediatamente a seguir a tocar num íman, e isto ela evitou cuidadosamente fazer, sendo-lhe a vista desagradável.* Hufeland: «Ueber Sympathie», 200, 202, 155, 199.*

Muito notável é a faculdade que os sonâmbulos possuem de conhecer o curso futuro das suas doenças. Isto era conhecido de Hipócrates, que disse haver sonhos nos quais as doenças do corpo eram preditas. Por muito que o cético possa estar inclinado a duvidar de uma tal faculdade, ela foi contudo confirmada por um número muito grande de médicos com grande certeza. Possa bastar aqui remeter para o julgamento da faculdade médica da Academia de Paris. O médico Delpit relata o caso de uma epiléptica que durante um ataque previu a hora da sua recuperação ao minuto.† «Bibl. Méd.», i. 6, 308.† No «Traité du Somnambulisme» de Bertrand são mencionados mais de sessenta ataques convulsivos de um caráter perigoso que foram previstos, e a sua ocorrência e duração

determinadas ao minuto por sonâmbulos. O mesmo médico relata o caso de uma sonâmbula que anunciou um delírio de quarenta e três horas, catorze dias antes, nada sabendo dele no intervalo.‡ Dupotet: «Traité», etc., 440.‡ A sonâmbula do Dr. Bendson deu exatamente o tempo em que devia ser aliviada de uma lombriga, e até o seu comprimento exato.* Kieser: «Archiv», xi. 1, 161.*

Até a previsão da morte ocorre com sonâmbulos sem que eles tenham qualquer memória dela nos intervalos da consciência desperta. Sauvages tratou quatro pessoas que predisseram com razão o dia e a hora da sua morte, e um homem de sessenta anos de idade que previu a sua morte um mês antes, e que morreu de uma febre de gelo.† Sauvages: «Nosologie», ii. 738.†

Por outro lado, prognosticações de morte, mesmo com sonâmbulos de outro modo fiáveis, são frequentemente erróneas. Deleuze renuncia até à tentativa de explicar, e diz ser um dos pontos mais escuros nesta província. Parece-me, contudo, que a coisa explica-se a si mesma se nos lembrarmos de que os sonâmbulos não anteconhecem por reflexão o que lhes vai acontecer, mas veem tudo em imagens como cada sonhador faz. Ora, se é apresentada a imagem de uma crise muito perigosa, ou desmaio profundo, isso teria a maior semelhança com o morrer ou até com a morte. E o próprio Deleuze indica a explicação correta, pois admite que as crises que os sonâmbulos tinham tomado por morte eram sempre muito alarmantes e perigosas.‡ Deleuze: «Instruction pratique», etc., 422, 426.‡

O órgão do sonho é ainda a imaginação formativa, mesmo se se tiver de conceder que não é a imaginação que temos no acordar, e a qual não é então aproximadamente igual à faculdade como ela existe no sonho. Portanto, tais predições não entrarão na consciência como conhecimento abstrato, mas como imagem, embora isso possa parecer ser contraditado pela exatidão frequentemente extraordinária com que o tempo é fixado.

Uma sonâmbula que previu o ponto do tempo de um ataque espasmódico severo, acrescentou: «Vejo-me agora a correr para a cama.»* Kerner: «Geschichte zweier Somnambulen», Karlsruhe, 1824, § 100.* Eles veem não apenas o interior do corpo, mas até

eventos futuros em imagens. «O que digo de mim própria é tal e qual como se o visse ... e assim vejo as minhas diferentes posturas neste dia bastante claras como em imagens. É tal e qual como se quadros estivessem pendurados diante de mim, nos quais as minhas posturas tivessem sido copiadas, e assim posso descrevê-las de antemão.»† Ibid.: Op. cit., 67.†

Assim, como no sonho ordinário o pensamento não permanece no abstrato, mas passa imediatamente para a representação das coisas, assim também com os sonâmbulos. Uma prova adicional de que há apenas diferenças de grau entre o sonho e o sonambulismo há de encontrar-se no facto de em ambos as formas das imagens concordarem frequentemente, sendo muitas vezes alegóricas, e muitas vezes, por assim dizer, com uma cisão dramática do indivíduo, porque colocamos pensamentos, despertados em nós no sonho, na boca de outro — exercendo assim no sonho uma espécie de ventriloquia —, e todas as representações de sonho, embora tendo o seu assento dentro de nós próprios, são-nos impostas sempre de fora. A forma alegórica de quadro atravessa toda a história da doença da viúva Petersen. Ela prevê diferentes situações que há de encontrar na sua doença; mas este conhecimento é pictórico e alegórico; uma pomba acompanha-a, quer como uma indicação da sua relação com o futuro, quer como falando-lhe realmente, quer como segurando uma carta no seu bico.‡ Kieser: «Archiv», xi. 2, 82; xi. 3, 67.‡ Nesta autodeterminação dramática são frequentemente introduzidos os guias e espíritos protetores dos sonâmbulos, dando ocasião a uma múltipla superstição.

Como os sonâmbulos preveem em imagens o desenvolvimento futuro da doença, e com isso podem frequentemente determinar que vantagem derivarão do tratamento magnético, assim também são frequentemente capazes de ver do mesmo modo o que teria acontecido sem esse tratamento. Assim uma paciente declarou que, se não fosse o magnetismo, uma apoplexia, vinda do rebentamento de um dos vasos maiores numa violenta congestão, ocorreria, pondo fim à sua vida dentro de um ano.* Kieser: «Archiv», xi. 1, 22.*

Outra viu que teria morrido em dezoito meses, porque sem o tratamento magnético cinco tumores incuráveis teriam surgido.† Puységur: «Recherches», etc., 171.† Obviamente, a verdade de tais

declarações não pode ser estabelecida, e elas são portanto de escasso valor. Não apenas os efeitos, contudo, mas também as causas das suas doenças são conhecidas dos sonâmbulos em diferentes graus de clareza. Frequentemente surge neles apenas o sentimento instintivo da causa, frequentemente veem no seu interior um objeto irritante estranho ao organismo. Assim a sonâmbula de Kerner viu um pedaço de madrepérola, o qual anos antes tinha inadvertidamente engolido, encravado no seu estômago, e como, no curso de tratamento posterior, ele foi gradualmente forçado para fora, mostrando sete fissuras, vindo a coisa, de facto, à vista após uma purga.‡ Kerner: «Geschichte zweier Somnambulen», 94.‡

Os sonâmbulos descobrem frequentemente a ocasião da sua doença por um longo retrospeto, como no caso de uma que remeteu as dores de cabeça de que tinha há muito sofrido para um susto que recebeu quinze anos antes, quando o seu irmão caiu através para um poço oculto.* Kieser: «Archiv», vii. 1, 100.*

Ora, se alguém, desejando dispensar a hipótese da clarividência real, devesse ainda concluir que o conhecimento dos sonâmbulos é no abstrato, supondo que por meio da sua sensibilidade exaltada eles obtêm indicações que lhes permitem raciocinar da sua condição presente para a sua causa passada e efeito futuro, não alcançaria assim o seu objeto; pois as predições dos sonâmbulos estendem-se frequentemente a eventos não preparados no organismo, mesmo quando respeitantes às suas próprias pessoas, mas resultando de acidentes externos.

A sonâmbula de Meissner sonhou que estava a flutuar numa onda, e a lutar com a maior energia contra o afogamento; no dia seguinte caiu no banho num desmaio, e, estando sozinha, esteve em perigo de se afogar.† Ibid.: «Archiv», x. 2, 101.† Outra viu no sonho um homem aproximar-se dela dizendo: «Há quanto tempo está ela doente?», e depois fazer passes magnéticos da sua cabeça até aos seus pés. Três dias mais tarde foi chamada à casa paroquial, onde esta segunda vista se cumpriu.‡ Werner: «Die Schutzgeister», Estugarda, 1839, p. 316.‡ Hortense, uma sonâmbula, tinha predito no sonho que a uma certa hora cairia. Para prevenir isto o seu marido e o médico

estavam presentes à hora nomeada, e quando ela teve de deixar o quarto o seu marido levou-a sob o seu braço.

Mas subitamente um rato saltou ao pé dela, e ela afundou-se com um grito no chão.§ Champignon: «Physiologie, Médecine et Métaphysique du Magnétisme», Paris, 1848, p. 344.§ Algo de semelhante é relatado por Klein sobre a sonâmbula Auguste Müller. A 14 de janeiro de 1817 ela revelou ao seu magnetizador que a 12 de fevereiro, entre as três e as quatro da tarde, engoliria um alfinete a menos que fosse prevenida. No dia nomeado, portanto, não foi deixada fora de vista, e todos os alfinetes foram removidos.

Aconteceu, contudo, que ela se levantou e, voltando as costas a quem com ela estava, levou a agulha do seu broche de ouro à boca. Escorregando-lhe das mãos, foi, de facto, expelida de novo pela tosse, mas deixou uma pequena cicatriz na úvula.* Tais casos, que poderiam multiplicar-se indefinidamente, provam suficientemente que as declarações dos sonâmbulos repousam numa verdadeira clarividência, não tendo nada a ver com operações do entendimento.

Em muitos, contudo, parece que esta clarividência permanece limitada ao desenvolvimento da doença, não abrangendo acontecimentos devidos ao acaso. Foi este o caso, por exemplo, do sonâmbulo observado pelos médicos da Academia de Paris, que previu uma sucessão dos seus ataques epiléticos, dos quais apenas o primeiro se realizou de facto, sendo o último evitado pelo acidente de, entretanto, ter sido morto ao tentar parar um cavalo descontrolado.†

* Meier und Klein: Geschichte der hellsehenden Auguste Müller, Estugarda, 1818, p. 96. † Dupotet: Traité, etc., 144.

É uma indicação que nos é dada pela própria Natureza o facto de as declarações espontâneas dos sonâmbulos terem quase sempre referência exclusiva à sua doença. O médico deveria, por isso, contentar-se em trazer à sua consciência apenas aquilo que jaz, por assim dizer, já na ponta da língua, tal como Sócrates se considerava apenas um parteiro intelectual dos seus alunos. Se ele forçar respostas de outra natureza, descobrirá que as suas próprias ideias são involuntariamente transferidas para os sonâmbulos, ou despertará neles um ingrediente de reflexão, alheio à sua condição e inteiramente

inadequado para a descoberta da informação desejada. Tais tentativas podem mesmo conduzir à desorganização mental dos sonâmbulos.

Mas, por mais restrita que esta visão clarividente permaneça, em geral, à esfera interna do corpo e ao curso da doença, e embora as declarações dos sonâmbulos deixem de ser confiáveis na proporção em que ultrapassam esta esfera, contudo, têm-se feito sempre tentativas, tanto na Antiguidade como na Era Moderna, para fazer dos sonâmbulos profetas ou para obter deles elucidações de questões metafísicas, as quais devem ser consideradas inteiramente sem valor, visto não brotarem do instinto natural, mas da reflexão, contendo, por isso, apenas representações das conceções religiosas em que os falantes cresceram, com acréscimos fantásticos.

Que a inspeção interior e a clarividência dos sonâmbulos relativamente à doença são, de facto, apenas um instinto natural, não produzido, mas apenas desperta e desdobrada pelo tratamento magnético, é provado da melhor forma pelo facto de esta capacidade não se exibir apenas no sonambulismo artificial, mas muitas vezes numa forma ainda mais pura no sonambulismo natural, que, no decurso da doença, é frequentemente induzido de forma espontânea e desenvolvido subitamente. Um caso destes é relatado por um médico florentino, Antonius Benevenius: Um jovem florentino, chamado Gasparo, tendo sido ferido por uma seta, tentou tirá-la do seu peito, mas a ponta de ferro ficou no interior, ficando a madeira na sua mão. Pouco depois começou a profetizar; nomeava as pessoas que o vinham visitar muito antes da sua chegada e designava a hora da sua recuperação; mas dizia que mais tarde viajaria para Roma e aí morreria. Benevenius assegura-nos que, na hora marcada, a ponta da seta saiu, cessando então o dom profético e, além disso, que Gasparo de facto morreu mais tarde em Roma.*

* Colquhoun: *The Secret Sciences of all Times and Peoples*, edição alemã, Weimar, 1853, p. 233.

Assim, na vigília, os nossos órgãos saudáveis desempenham as suas funções de forma impercetível para a nossa consciência, e apenas somos sensíveis àqueles que estão morbidamente excitados. No sonho comum, esta sensibilidade interior é exaltada, especialmente em

relação aos órgãos doentes, e a causa excitante é representada em imagens simbólicas. Por fim, no sonambulismo, a inspeção interior está entre os fenómenos mais constantes, inclinando-se do mesmo modo especialmente para os órgãos doentes, muitas vezes sem qualquer simbolismo. Mas, assim como o sonho comum frequentemente dramatiza os sentimentos internos, ocorrendo uma separação do sujeito que sonha, o mesmo acontece com os sonâmbulos quando o resultado da inspeção interior lhes é transmitido por aparentes espíritos protetores, ou por uma pessoa falecida com quem a mente está muito ocupada. Até o processo pelo qual as forças orgânicas perturbadas procuram restabelecer o seu equilíbrio toma, por vezes, a forma de uma luta entre um génio bom e um mau. Não há razão para atribuir importância a esta forma nem para inferir dela a existência real de tais espíritos, os quais não têm mais realidade do que as personalidades em que o nosso Eu dramaticamente se cinde no sonho comum; mas exatamente pela mesma razão, só porque o ceticismo se opõe a esta forma, não há motivo para «deitar fora o bebé com a água do banho» e negar a capacidade dos sonâmbulos para a inspeção interior.

Essa falácia, de colocar a tónica na forma e considerar a natureza da coisa inseparável dessa forma, tem sido muito destrutiva na história do sonambulismo, porque, entre os antigos gregos, na cisão dramática dos adormecidos sonambúlicos, Apolo e Esculápio faziam a sua aparição, e o cristianismo que se lhe seguiu, tendo deposto estes deuses, julgou necessário abandonar toda a instituição do sono no templo.

Talvez seja conveniente pausar aqui e introduzir uma tentativa de explicar teoricamente os factos do sonambulismo que foram considerados até este ponto; pois, como no que se segue nos depararemos com coisas ainda mais notáveis, o leitor cético poderia facilmente perder a paciência para ler uma sucessão de fenómenos que considera, *a priori*, impossíveis, a menos que seja primeiro provido de um critério pelo qual possa julgá-los e a sua possibilidade lhe seja tornada clara.

Vemos que no despertar interior do sonambulismo há um conhecer e um querer, ao passo que a nossa experiência normal nos

dispõe a ver no conhecer e no querer funções apenas ativas na vida desperta e ligadas a certas alterações no sistema nervoso e no seu centro, o cérebro. Ora, visto que no sono profundo, de facto, este sistema nervoso central não tem relações com o mundo externo, enquanto, não obstante, ocorre um despertar interior, e a alma do adormecido experimenta influências, primeiro a partir da esfera do seu organismo interno, mas frequentemente também para lá dos seus limites, segue-se imediatamente deste facto que o sistema nervoso cerebral não é o único meio de conexão da alma com o mundo exterior, mas que estamos em conjunção com a Natureza por uma outra via, por assim dizer, subterrânea.

Se não adotarmos desde logo a Psique, livre do corpo, dos espiritualistas, mas quisermos procurar, mesmo para esta conexão subterrânea, um órgão de mediação material, a fisiologia encaminha-nos para o sistema dos chamados nervos simpáticos — nomeado também, devido à sua multiplicidade de células nervosas, o sistema ganglionar —, uma estrutura ainda muito misteriosa, da qual não se sabe muito mais do que governa o processo de vida vegetativa do organismo. Assim como o sistema nervoso cerebral tem a sua sede central no cérebro, também o sistema ganglionar tem o seu centro no plexo solar.

Este é uma coleção de nervos combinados, maiores e menores, mutuamente conectados na cavidade do peito, perto do fundo do estômago, atrás do estômago. As funções destes dois sistemas de nervos, cérebro e gânglios, decorrem de forma totalmente independente uma da outra; a ação cardíaca, a digestão, a secreção de bile, etc., não estão sujeitas à nossa vontade consciente e continuam no sono. Externamente, aos olhos do anatomista, esta independência mútua dos dois sistemas nervosos aparece como um isolamento quase completo um do outro.

Esta independência visível tem certamente de estar fundamentada, de algum modo, na natureza íntima do homem, e o facto do seu despertar interior no sono exige, com efeito, que a este sistema nervoso simpático se acrescente não só a sensibilidade, mas até a capacidade de consciência.* Tal opinião não é decididamente arbitrária. Após as experiências de diferentes investigadores com rãs

decapitadas, e a de Pflüger sobre as funções sensoriais da medula espinal, não resta dúvida de que uma capacidade de consciência deve ser atribuída a cada célula nervosa, e teremos tanto menos hesitação nisto quanto, no nosso tempo, a física e a química, impelidas pelos factos da própria Natureza, tiveram de deitar fora a conceção de matéria morta e atribuir até aos átomos uma capacidade de sensibilidade, logo, os rudimentos de consciência.

* Isto é, que ele deve ser capaz de tomar o lugar do cérebro como o centro aparente da consciência. Toda a sensação é, evidentemente, consciência, mas a distinção implícita no texto é explicada desta forma. — Trad.

Ora, se as alterações materiais no sistema dos nervos simpáticos são acompanhadas por uma consciência ganglionar, esta é, contudo, independente da nossa consciência cerebral. A fisiologia introduziu o conceito de «limiar psicofísico» para indicar a linha de fronteira entre as alterações materiais no organismo que são sentidas por nós e atingem a consciência, e as alterações que prosseguem sem uma consciência acompanhante. Que seja o primeiro ou o segundo caso depende da força de estimulação desses processos no sistema nervoso central. Este limiar psicofísico limita assim meramente a esfera da consciência cerebral, e tais estimulações que permanecem abaixo deste limiar podem, não obstante, ser acompanhadas por uma consciência ganglionar. Que este é de facto o caso é provado pelo sono e, particularmente, pelo sonambulismo. O facto do despertar interior não afirma outra coisa senão que processos do organismo que na vigília permanecem inconscientes são então percecionados. Mas este facto é explicável por duas hipóteses.

Ou este despertar interior não tem absolutamente nada a ver com o sistema nervoso do cérebro, e então o sistema ganglionar deve ser considerado o suporte da consciência; ou o sistema dos nervos simpáticos no sono conduz a excitação recebida ao cérebro e ali provoca uma resposta, e nesse caso, pelo menos, o limiar psicofísico deve necessariamente deslocar-se no sono, e tanto mais quanto mais profundo for o sono. Muitos fenómenos do sonambulismo parecem testificar a ocorrência de ambos os processos, e que no sono o

isolamento do sistema nervoso cerebral relativamente ao ganglionar cessa parcialmente.

O homem resume na palavra «Eu» todos os sentimentos que se situam deste lado do limiar psicofísico da sensibilidade, porque os refere a um único suporte e faz a sua consciência pessoal depender deles. As excitações abaixo do limiar permanecem inconscientes. Que tais excitações têm lugar, sabemo-lo positivamente; e esse facto, por si só, obriga-nos já a distinguir entre a nossa pessoa e o nosso sujeito, entre a consciência e a alma, na medida em que o sujeito e a alma se projetam para além dos limites da nossa consciência pessoal. O fio que une os sentimentos individuais, e com isso torna possível uma consciência pessoal, é a memória; sem memória não há identidade de pessoa. Ora, se puder ser provado — e o sonambulismo prova-o manifestamente — que mesmo as excitações nervosas inconscientes são mantidas unidas por um suporte individual e estão conectadas umas com as outras pelo fio da memória, então a consciência que as acompanha será igualmente uma consciência pessoal, mas esta consciência será diferente daquela da consciência cerebral que é composta a partir das excitações nervosas situadas acima do limiar da sensibilidade.

O nosso Sujeito, a nossa Alma, divide-se, portanto, em duas pessoas, não, na verdade, diferentes em si mesmas, mas divididas pelo limiar da sensibilidade. Se a memória que conecta as sucessões de sentimentos de cada pessoa individual separadamente conectasse também as de ambas, se não houvesse um limiar de sensibilidade a delimitar uma pessoa da outra, ambas as pessoas fluiriam juntas numa só, idêntica ao Sujeito que as compreende; a consciência e a alma coincidiriam então. Isto, contudo, é apenas o caso no sonambulismo; mas acordamos deste estado sem memória, e então as pontes de conexão, através das quais as duas pessoas poderiam comunicar, falham.

O conselheiro médico Klein diz da sua sonâmbula, Augusta Müller, de Karlsruhe, que sempre que ela meditava sobre a sua própria condição ou sobre a doença de outro, a respiração cessava. Ela assemelhava-se então a uma figura de mármore, toda a cor abandonava o seu rosto, e nenhum outro sinal de vida se podia notar

além de um pulso fraco nas mãos.* Vemos assim aqui muito distintamente o recuo da vida diurna como o reverso do despertar interior. Mas as declarações dos sonâmbulos apontam unanimemente para o sistema ganglionar como o suporte material do sentido interior. Falam frequentemente do estômago como a sede das suas representações, de tal modo que muitos relatores usam o termo «ver com o estômago». Mas de um ver no sentido fisiológico não é aqui permissível falar, embora a representação que tem lugar no despertar interior tenha ou realmente a forma de uma imagem percetual, ou pelo menos os sonâmbulos empreguem esse modo de expressão ao descrevê-la.

Uma analogia com o ver fisiológico é também até certo ponto dada pelo facto de o órgão do sentido interior não poder ser ao mesmo tempo ele próprio o objeto, assim como o olho vê tudo exceto a si mesmo. A doente de Kerner dizia que veria todas as partes do seu corpo exceto o estômago (estando este demasiado perto do foco de visão); com maior clareza do que tudo, via a medula e o sangue, como através de um vidro situado sobre o fundo do estômago, aparecendo ora claro, ora escuro.* Outra sonâmbula, ao ser-lhe perguntado que partes via, respondeu: «Tudo o que quero, exceto o estômago e parte da testa acima do nariz, com a qual o raio de perceção procedente do estômago está em conexão.»†

* Meier und Klein: *Geschichte der hellsehenden Auguste Müller*, Estugarda, 1818. * Kerner: *Geschichte zweier Somnambulen*, 75. † Kieser: *Archiv*, iv. 2, 172.

Não obstante, até o estômago é também frequentemente um objeto para o sentido interior, e com a Vidente de Prevorst até o plexo solar; ela descreve-o como um sol movendo-se lentamente, vê os seus nervos a brilhar e delineia o curso de vários deles com completa correção anatómica.‡ Esta visão interior, concentrada na região do estômago, é muito frequentemente referida nas declarações dos sonâmbulos, e deve, por isso, ter algum fundamento real.

‡ Kerner: *Die Seherin von Prevorst*, 82, Estugarda, 1878.

A dissolução da nossa personalidade externa pela transcendental no estado sonambúlico explica também muito bem que a doença seja

concetualizada de forma bastante diferente, não apenas quanto à sua qualidade, mas como um facto e no que diz respeito ao destino do indivíduo. Enquanto a consciência transcendental espera a cura com a maior firmeza, o desespero quanto a ela permanece na vigília. Uma doente que, acordada, andava sempre muito perturbada e falava de morrer, no sono magnético estava bastante alegre e ria-se dos receios pelos quais era tormentada quando acordada.*

Outra, ao acordar, julgava-se perdida, mas estava sempre cheia de esperança no sono.† Os sonâmbulos, contudo, insistem num combate enérgico do mal por parte do médico, não sentindo o medo com que na vigília antecipam os seus métodos; avisam-no contra procedimentos brandos por falsa piedade.‡ Apenas pode resultar da dissolução completa da consciência sensorial pela transcendental, do dualismo de duas pessoas de um só Sujeito, que uma sonâmbula falasse da sua morte próxima no seu vigésimo quinto ano no mesmo tom alegre que usava para outras coisas.§

* Kieser: *Archiv*, ii. 1, 101; Reichel: *Entwicklungsgesetz des magischen Lebens*, 107, Leipzig, 1829. † Aubin Gauthier: *Histoire du Somnambulisme*, ii. 359. ‡ Kieser: *Archiv*, ii. 1, 174. § *Archiv*, vii. 2, 38.

Esta dissolução nem sempre é completa; há muitas vezes no sonambulismo uma oposição entre o Eu sensorial e o magnético, refletida então na forma dramática que a inspeção interior toma. Uma idio-sonâmbula francesa (isto é, uma em quem o sonambulismo ocorre espontaneamente, sem tratamento magnético) irritava-se com as dores violentas que sofria no estômago, como se por outra pessoa que a estivesse a atacar, e pedia continuamente a essa mesma pessoa que se calasse e se fosse embora.||

|| *Ibid.* ii. 2, 199.

Ainda mais distintamente foi este o caso com a já mencionada Viúva Petersen, que dramatizou a sua inspeção interior por meio de uma pomba simbólica. É lançada luz sobre as suas declarações, que soam a fantasias sem sentido, quando são olhadas como representando aquela tensão entre o Eu magnético e o anti-magnético. A inspeção interior ainda não tinha atingido a perceção clara quando ela disse:

«Aí vem a pomba com uma carta selada, que ela vai abrir.» Depois a curiosidade da consciência sensorial predomina, quando ela continua: «Ah, agora vejo uma segunda pomba menor, a picar o selo com o bico.»

O Eu magnético surge novamente nas palavras: «Recua, diz a maior; isso não pode ser. Eu vejo pelo doente; tu não tens o poder. Não é isso humilhante para a pomba pequena, que quer tanto o meu bem como a grande? Mas a velha permanece irremovível; ela pensa no assunto profundamente e é, por isso, firme. Agora a pomba tem três cartas, uma no bico e uma debaixo de cada asa... Em oito dias saberei o conteúdo de uma, mais tarde da segunda; a terceira será aberta na noite de Ano Novo.»* Assim a inspeção interior teve lugar mais tarde, visto que nesta ocasião a consciência transcendental não tinha emergido suficientemente para ter êxito.

* *Archiv*, iii. 3, 121.

A introspeção só é pensável com base no princípio de uma alteração na relação da nossa consciência com o organismo, mediante a deslocação do limiar de sensibilidade. Como por este meio obtemos o conhecimento das nossas partes interiores, que nos falta na vigília porque a excitação nervosa que fornece a informação permanece abaixo do limiar, segue-se que a nossa consciência sensorial não abrange a sensibilidade de todo o nosso Sujeito — por outras palavras, a consciência normal não esgota o seu objeto, a alma.

Uma doutrina da Alma que se limite à análise da nossa representação e pensamento conscientes é, portanto, incompleta e nunca conseguirá resolver o problema humano. Devemos estudar todas as condições do homem em que a esfera da consciência se estende. Isso acontece no sono comum e no sonambulismo, em primeiro lugar com referência ao interior do corpo e, especialmente, às suas partes doentes, visto que, na vigília, com efeito, os órgãos sãos não são sentidos, mas os doentes se tornam imediatamente objetos de consciência.

Porém, visto que na autoinspeção interior o organismo vivo e ativo é observado, e o processo pelo qual a força curativa da Natureza procura restabelecer o equilíbrio perturbado das forças orgânicas é

representado em imagens simbólicas e, frequentemente, de forma dramática, o estudo do sonambulismo promete conclusões muito mais valiosas a respeito do homem do que as que podem resultar de relatórios de dissecações, mesmo que além disso sujeitássemos metade do reino animal à vivisseção. Os vivisseccionistas só podem, por isso, julgar o seu método indispensável porque ignoram totalmente o sonambulismo e, em geral, consideram a explicação materialista da vida como a única possível. Por outro lado, todos os médicos que estudaram o sonambulismo concordam em que só dele se podem obter conclusões valiosas respeitantes à economia do organismo; e assim não conseguem ver na vivisseção senão crueldade inútil.*

* Deleuze: *Instruction pratique*, etc., 440.

Não obstante os pontos obscuros ligados a este facto da autoinspeção, a experiência já adquirida permite esboçar uma teoria geral do fenómeno. Aqui, como em toda a província da psicologia transcendental, a necessidade de distinguir entre consciência e alma, Eu e Sujeito, é imperativa. No desenvolvimento do corpo, o Eu não tem absolutamente qualquer papel ativo; as nossas funções vegetativas são para ele inconscientes.

Mas o sonambulismo ensina que para a alma elas não são de modo nenhum inconscientes; pois se os sonâmbulos conhecem as perturbações no organismo como perturbações, e até se ocupam preferencialmente com estas, devem necessariamente possuir algum tipo de padrão de comparação, uma representação do que deveria ser. Para ver através de uma perturbação como tal, a condição normal e sã deve ser conhecida.

Segue-se que o processo normal da vida, também, e não apenas as suas perturbações, deve prosseguir com uma consciência transcendental, o que só pode acontecer se a alma, o suporte dessa consciência, for idêntica ao princípio organizador em nós. O próprio Darwin está, na verdade, disposto a admitir que a luta pela existência visa apenas a adaptação dos organismos às condições de existência, de modo que os desenvolvimentos mais elevados das espécies a partir de outras ainda exigiriam um impulso de formação orgânica. Que este impulso formativo é dotado de consciência, mostra-o a autoinspeção;

e que ao suporte desta consciência se deve atribuir uma vontade, prova-o pelas funções da força curativa natural, a qual, como só pode ser considerada uma continuação do impulso organizador, deve participar na consciência deste último.

O prognóstico dos sonâmbulos conduz-nos a idêntico resultado. Quando os sonâmbulos preveem em detalhe o curso da sua doença, frequentemente com a extensão de meses, tal implica algum tipo de conhecimento das leis da vida interior, o que de novo só é possível se o sujeito do prognóstico for idêntico ao princípio organizador.

(b) O Diagnóstico das Doenças de Outros pelos Sonâmbulos. — Assim como o nosso corpo visível é o objeto mais próximo da nossa consciência sensorial, mas também medeia as relações desta última com o mundo externo, assim também o interior do organismo é meramente o objeto mais próximo do sentido sonambúlico, o qual, contudo, se encontra igualmente em múltiplas relações com o mundo externo. Não é este o lugar para investigar até onde o sentido interior pode ir além da esfera do corpo e que modificações as nossas formas percetivas, tempo e espaço, sofrem por esse meio. Aqui apenas devemos mostrar que, e até que ponto, o sonho é um médico, e apenas essa extensão do sentido interior além da sua própria esfera corporal será presentemente investigada, a qual ocorre no diagnóstico sonambúlico das doenças de outros.

De acordo com a experiência dos médicos que se ocuparam deste assunto, é regra que os sonâmbulos com a faculdade de inspeção interior possam também ver através de organismos alheios. Quanto ao facto desta capacidade, referirei primeiro novamente o já mencionado relatório da Academia Médica de Paris, no qual se diz: «A pessoa magnetizada, mergulhada no sonambulismo, julga as doenças daqueles com quem se põe em *rapport*, determina o caráter da doença e indica os remédios.»

Contribuirá em algo para a elucidação do assunto assinalar aqui que mesmo na vigília podemos excecionalmente experimentar influências do exterior não transmitidas pela sensibilidade normal dos sentidos, e que devem, por isso, depender de uma ligeira função da consciência transcendental. Existe, por exemplo, o caso das chamadas

idiossincrasias, sendo a mais conhecida a repugnância insuperável de certas pessoas por animais particulares, mais frequentemente gatos, uma repugnância frequentemente evidenciada quando a proximidade dos animais é desconhecida.

Mas devo reservar o tratamento deste assunto para outra ocasião, contentando-me aqui com a observação de que tais idiossincrasias ocorrem numa forma exaltada no sonambulismo quando o objeto é mantido à mão — uma prova de que estas antipatias da vigília dependem, de facto, de um ligeiro despertar da consciência transcendental.

Parece que até a capacidade de determinar as doenças de outros já é excecionalmente aparente no estado de vigília. Uma forma elementar desta insinua-se talvez até no diagnóstico profissional, o qual nem sempre depende exclusivamente de julgamentos reflexivos e de raciocínio lógico desde os sintomas até à causa da doença, mas frequentemente de um vislumbre intuitivo, especialmente quando há uma grande afeição entre médico e doente, de que resulta uma relação similar ao *rapport* sonambúlico e àquela que é muitas vezes observada entre mãe e filho. Como, contudo, em todas as artes e ciências a reflexão e a intuição são mutuamente mais ou menos exclusivas, e só no génio chegam a uma equivalência ideal, os médicos com uma tendência predominante para o entendimento abstrato atribuem diminuto valor a este tipo de diagnóstico meio instintivo.

O exemplo mais antigo deste é, não obstante, o de um médico. Galeno (que, pela sua própria declaração, parece ter devido muito do seu conhecimento prático à observação da vida do sono) é relatado como tendo definido o curso de doenças iminentes com tão notável exatidão que somos lembrados da clarividência magnética dos sonâmbulos. Ao Senador Sexto, na altura aparentemente muito bem de saúde, previu que em três dias seria atacado por uma febre, a qual o deixaria no sexto dia, retornaria no décimo quarto e desapareceria no décimo sétimo após uma crise marcada por uma transpiração geral, como os acontecimentos provaram.

Outro médico tendo recomendado a sangria a um jovem romano com febre, Galeno proibiu-a, dizendo que uma sangria pela narina

esquerda ocorreria por si mesma e então o doente recuperaria.* Para benefício daqueles que ainda atribuiriam tais diagnósticos à extraordinária perícia profissional de Galeno, outros casos podem ser mencionados. Descartes acreditava que duas jovens histéricas tinham previsto as crises uma da outra.† No *Mercure de France* (setembro de 1720 e junho de 1728) há um relato de duas senhoras portuguesas, que parecem ter gozado de grande celebridade pelos seus diagnósticos. Uma delas estava em grande estima junto da Rainha de Portugal e recebia um grande salário anual. Via o interior do corpo humano, a circulação do sangue e o processo digestivo; e descobria doenças que tinham escapado aos médicos mais hábeis.‡

Num tempo posterior, Ludwig von Voss escreve a Dorow: «Não se ria se eu lhe disser que consigo sentir onde alguém esteve sentado num sofá ou numa cadeira meia hora antes, especialmente no caso de homens de grande vitalidade; que ontem senti que alguém tinha vindo de longe e estava cansado; que soube com todo o meu ser, pela sua influência em mim, que ele devia ter estado ocupado, particularmente de tarde, com cálculos e com esforço mental neles. ... No meu ser desenvolveu-se a estranha e infeliz faculdade de conhecer na condição mais tranquila todos os sofrimentos e enfermidades dos homens, e até a mais pequena fibra posta em atividade no cérebro de outro pelo pensamento. Na rua tenho de me afastar para muito longe das pessoas, especialmente das que estão doentes. Ao entrar pela primeira vez numa divisão, sei imediatamente o que se passa com toda a gente.»*

* Puységur: *Recherches*, etc., 319, 322; Colquhoun: *The Secret Sciences*, etc., 113. † Dupotet: *Traité complet de Magnétisme animal*, 440. ‡ Le Brun: *Histoire critique des Pratiques superstitieuses*, i. 68 (Amesterdão, 1733). * Clemens: *Das Ferngeschöpf nach Zeit und Raum*, Frankfurt, 1857, p. 28.

A que grau de clareza este vislumbre dos corpos alheios pode atingir, casos notáveis são relatados pelo médico inglês Haddock. Diz ele da sua sonâmbula Emma: «Quando os doentes se deixam examinar pessoalmente por Emma, em regra peço-lhes que não me informem dos seus sintomas antes de a clarividente ter empreendido o exame e ter descrito a condição interna e os sintomas; e não poucas vezes acontece expressarem o seu espanto quando ouvem Emma descrever

exatamente os seus sintomas e indicar as partes doentes tão acertadamente, ou nomear a hora do dia em que os ataques periódicos recorrem; tudo sem que uma palavra tenha sido dita quer a ela quer a mim. ... Em duas ou três ocasiões, Emma mostrou a sede da doença de pessoas insanas, que não estavam realmente presentes, na sua própria cabeça, e a partir destas indicações atrevi-me, por motivos frenológicos, a dizer qual seria o principal sintoma de perturbação intelectual nesses casos, e os médicos desses doentes confirmaram o meu relato.»*

Mesmo os casos em que a exatidão do diagnóstico foi estabelecida por subsequente dissecação não são raros. Naturalmente, tais diagnósticos, dados a partir da mera perceção pelo sentido interior, sem qualquer conhecimento abstrato da anatomia e da fisiologia do corpo humano, não têm a precisão científica, ou mesmo verbal, que pertence aos relatórios profissionais sobre dissecações. Não obstante, um médico hábil tirará conclusões úteis de tais declarações. A Sra. Legendre, uma sonâmbula que tinha sido magnetizada a fim de se obter a sua opinião sobre a condição da sua mãe, deu o seguinte diagnóstico:

«O pulmão direito está definhado e comprimido; está cercado por uma membrana rija e glutinosa; nada numa quantidade de água. O pulmão direito já não respira, está morto. Há alguma água na cavidade do coração.» Ora, após a morte da mãe, que, de acordo com a predição da sonâmbula, ocorreu no dia seguinte, a dissecação foi empreendida pelo Dr. Drousart e por Moreau, secretário da Academia Real de Medicina, e confirmou inteiramente a declaração acima.†

* Haddock: *Somnolism*, etc., 192, 193. † Gauthier: *Histoire du Somnambulisme*, ii. 363.

Assim como a autoinspeção depende dos sentimentos experimentados pelos sonâmbulos de órgãos de cujas funções a consciência normal não tem conhecimento, assim a visão através de organismos alheios pressupõe uma ainda maior deslocação do limiar de sensibilidade e a emergência da metade transcendental do ser. Ora, na pressuposição sem dúvida correta de que tais perceções dependem de influências materiais, como talvez de uma emanação subtil, esta

clarividência pareceria ser assim uma capacidade inteiramente natural, a qual apenas não pode ser despertada na condição comum porque o fundamento de um sentimento escasseia então.

O Eu transcendental encontra-se noutra relação com o mundo externo do que o Eu empírico; é, por assim dizer, apenas o prolongamento deste último, a raiz do nosso ser, cuja conexão com o exterior só então pode ser sentida quando a vida é puxada do tronco acima do solo, e do seu cume, a consciência sensorial, para a raiz. Para designar esta relação alterada adotou-se o termo «*rapport* magnético». O tratamento magnético está, contudo, longe de ser o único meio de introduzir este *rapport*, isto é, esta deslocação da relação normal com o exterior.

E nunca é demais insistir em que não é todo o Sujeito que é empurrado para outra relação com o exterior, mas meramente a pessoa da consciência desperta diurna; o *rapport* não é produzido primeiramente pelo sonambulismo, mas existe para o Sujeito antes e depois dele; apenas não para a pessoa da consciência. Esta pessoa sabe apenas de cinco fios de conexão com o mundo exterior, tem apenas cinco sentidos; ao passo que o nosso Sujeito tem à sua disposição outros fios de conexão, dos quais alguns são sensíveis na condição a que chamamos sonambulismo. O número destes fios não o podemos de modo nenhum determinar *a priori*, só a experiência nos pode informar sobre este ponto; mas mesmo que nenhum sonâmbulo tivesse jamais sido observado, não poderia haver qualquer dúvida sobre a existência de tais fios do Sujeito, isto é, de relações inconscientes entre nós e as coisas. Isto não é apenas uma consequência lógica para a conceção panteísta do mundo, mas até o monismo materialista, devido à teoria da Evolução, não pode escapar-lhe, embora os livros dos materialistas provem que a Lógica também pertence para eles ao Inconsciente.

A relação do homem com a Natureza nunca será compreendida enquanto concebermos o Sujeito como estando absorvido na pessoa da consciência, nem a definição do homem será jamais alcançada se o Eu acima do limiar de sensibilidade for tido como o único existente, e o engano sobreviver de que um relato exaustivo do homem pode ser dado por uma psicologia fisiológica. O homem é como aquelas

estrelas (por exemplo, Procyon) que, com uma companheira obscura, estão unidas numa estrela dupla e descrevem uma elipse em torno de um centro de gravidade comum.

Ora, se alguém considerar apenas a estrela clara como real e reconhecer apenas aquelas linhas de gravitação que a unem ao centro de atração da Via Láctea, o seu movimento torna-se um mistério, o qual só é resolvido quando se admitem também as outras linhas de gravitação que estão dirigidas para a estrela companheira escura. Assim também aquele que quer ser um monista, que quer conceber o homem e a Natureza juntos, deve tomar em consideração a companheira escura do nosso Eu consciente, o Eu que jaz abaixo do limiar de sensibilidade. É a perspicácia de que entre nós e a Natureza existe um *rapport* mais abrangente do que o dos cinco sentidos que primeiro nos coloca no fundamento correto para procurar a solução do problema humano; mas quem negligenciar a nossa companheira oculta e perseguir a psicologia fisiológica assemelha-se a um astrónomo que quisesse explicar os movimentos de Procyon pela via do sol central.

O *rapport* dos sonâmbulos com o mundo exterior é dirigido primeiro ao seu magnetizador, através cujo corpo parecem ser capazes de ver com especial facilidade. A sonâmbula de Van Ghert desatou a chorar quando comparou o seu próprio estado interior com o do seu magnetizador, o qual declarou estar são em todos os seus órgãos.* Mas o *rapport* estende-se a seguir a pessoas com quem estão conectados por simpatia e afeição; ocupam-se de bom grado com amigos, que procuram inspecionar a fim de ajudar.

Finalmente, está no poder do magnetizador estender este *rapport* também a pessoas indiferentes, e quando isto acontece através do contacto corporal ou através de um veículo material, por exemplo, cabelo, temos outra prova de uma influência material real que desperta a clarividência. O *rapport* deve ser dependente de algum tipo de agente material ao qual o homem normal não é suscetível. A sonâmbula de Van Ghert entrava em *rapport* com todo o doente que tocasse num fio que se estendia a partir dela a qualquer distância; ela própria sentia mesmo a doença da pessoa assim em conexão com ela, e podia declarar o mal de que sofria, a sua causa e tratamento anterior de forma inteiramente correta e particular.† O Professor Mayo diz:

«De Boppard enviei a um amigo americano que estava em Paris uma mexa de cabelo que o Coronel C., a quem eu estava então a tratar, tinha cortado da sua própria cabeça e tinha embrulhado em papel de carta da sua própria secretária. O Coronel era totalmente desconhecido, mesmo de nome, para o americano, que não podia ter a menor indicação da pessoa a quem a mexa de cabelo pertencia.

A sua incumbência, que executou pontualmente, era dar o papel contendo o cabelo à mão de uma sonâmbula de Paris.» A declaração desta última, que estava correta, foi que o Coronel sofria de uma paralisia parcial das ancas e pernas, e que para um incómodo de outra natureza estava habituado a usar um instrumento cirúrgico.* Na Salpêtrière, em Paris, uma sonâmbula foi posta no sono para o propósito de determinar a doença de outra pessoa. Entrou numa violenta agitação mesmo antes de o doente ter aberto a porta e recusou-se então a fazer o diagnóstico na sua presença. Quando ele se tinha retirado, contradisse a opinião médica de que a doença era no peito, afirmando que era doença cardíaca e prevendo uma hemorragia violenta no quarto dia e a morte no décimo; como de facto aconteceu, sendo a exatidão do diagnóstico igualmente estabelecida.†

* *Archiv*, ii. 1, 80. † *Ibid.* iii. 3, 49, 70. * Mayo: *On the Truths contained in Popular Superstitions*, 75. † Gauthier: *Histoire du Somnambulisme*, ii. 366.

Um diagnóstico interessante é o de um sonâmbulo célebre no seu tempo, Alexis, por ocasião de um encontro com o famoso prestidigitador Houdin, que tinha vindo ter com Alexis na suposição de estar a lidar com um perito na sua própria arte, e pensando expô-lo. Trouxe-lhe algum cabelo do seu filho, cuja idade Alexis declarou corretamente, com o acréscimo de que o filho tinha dores no seu lado direito. Mas imediatamente se contradisse, dizendo que era o próprio Houdin quem devia ter essas dores, as quais percecionava porque o cabelo do seu filho tinha sido tocado por ele. O filho, pelo contrário, Alexis declarou estar perfeitamente são, e quando Houdin negou isto, ele disse que o pequeno inchaço no olho direito, sobre o qual o pai estava muito inquieto porque os médicos temiam uma amaurose, não era de todo perigoso.*

Todo o relato do encontro destes dois homens deveria ser lido, declarando o célebre ilusionista finalmente, após muitas experiências, que não havia em todo o mundo um ilusionista que pudesse pela sua arte imitar a capacidade de Alexis.† Pode dizer-se que o julgamento de um ilusionista não tem valor, e que apenas um homem de ciência profissional poderia decidir neste caso.‡

Mas essa é precisamente a questão: quem é aqui o perito? É só agora, pela primeira vez, que os traços fundamentais de uma psicologia transcendental podem ser esboçados, e as leis do sonambulismo são-nos ainda pouco conhecidas; a ciência oficial, desde a época de Mesmer, portanto durante um século inteiro, tem-se notoriamente mantido afastada destes fenómenos, declarando-os *a priori* impossíveis;§ de modo que esta ciência não tem realmente perito algum. Nem será de outro modo tão cedo; tendo a ciência oficial acabado de ser despertada do seu sono dogmático pelas exibições do magnetizador Hansen. Quanto ao resto, quem quer que olhe para a clarividência como uma impossibilidade, e portanto como uma fraude, por esta mesma asserção designa o ilusionista como o perito profissional nesta província; e assim, para um cético, a declaração de um Houdin deve comportar tanto peso como a de um professor.

* Mirville. † [Esta declaração foi posta por escrito por Houdin, assinada e enviada ao Marquês Eudes de Mirville, que a transmitiu com uma memória à Academia Francesa das Ciências. O texto da carta de Houdin é dado na *Pneumatologie* de Mirville, vol. i. — *Trad.*] ‡ [Isso não se poderia dizer muito bem, pelo menos neste país, onde o testemunho de homens de ciência bem conhecidos sobre fenómenos habitualmente desacreditados é sempre enfrentado com a objeção de que o ilusionista profissional, e não o homem de ciência, é a pessoa certa para expor a trapaça que pode enganar observadores não especialmente treinados em tais artes. (Quando o ilusionista, por sua vez, dá testemunho, diz-se que ele não é o tipo certo de ilusionista.) — *Trad.*] § [Esta disposição é sem dúvida a razão pela qual as provas nunca foram plena e imparcialmente consideradas; mas é duvidoso se em Inglaterra algum homem de ciência bem conhecido (com a única exceção de Faraday numa frase possivelmente inconsiderada) se tenha

alguma vez comprometido explicitamente com um julgamento de impossibilidade *a priori*. Os compatriotas científicos de Bacon aprenderam a ser cautelosos na sua linguagem, se não a ser realmente livres do preconceito antifilosófico em questão. Na verdade, este último está tão longe de ser o caso em relação a estes fenómenos que o resultado tem sido um fingimento não muito cândido de suscetibilidade geral à prova, juntamente com uma recusa praticamente absoluta de a considerar. — *Trad.*]

Para citar um caso de diagnóstico correto em tempos muito recentes, mesmo um cético decidido nada terá a opor contra o julgamento que o presidente do Superior Consistório de Munique, Dr. von Harless, passou a partir da sua própria experiência. Quando uma senhora em Leipzig sofria de uma doença crítica na coluna, o seu amigo Professor Lindner — sem o conhecimento de Harless, que era adverso a tais coisas — consultou uma sonâmbula em Dresden sobre a sua condição. «À sua regresso transmitiu-me a seguinte declaração. Tinha perguntado à sonâmbula se ela se podia transportar em espírito a uma cidade vizinha (por ela conhecida), e para o quarto de uma pessoa doente aí residente.

Ela respondeu afirmativamente, sob a condição de que lhe fosse dada alguma indicação pela qual pudesse distinguir a casa em questão das vizinhas. Foi-lhe respondido que a casa poderia ser facilmente conhecida por dois sinais, pois primeiro ficava obliquamente defronte do coro de uma igreja; e segundo, havia uma bomba de água — a única na rua — logo em frente da casa. A sonâmbula pareceu satisfeita e, passado algum tempo, disse ter encontrado a casa e o quarto em que a doente estava, e que esta última estava justamente de novo a sofrer de um paroxismo, e sentava-se ou deitava-se num sofá; após o que descreveu o quarto e o vestido da doente.

As indicações, tanto quanto o interrogador sabia, concordavam. Ele perguntou então se a doente podia ser ajudada. A resposta foi que isso era muito fácil. A doença era o resultado de um arrefecimento violento.»*

* Harless: *Bruchstücke aus dem Leben*.

Quando os astrónomos se referem ao éter como o agente material de mediação entre o olho de um homem e uma estrela a cem biliões de milhas de distância, isso não nos soa a místico, e acreditamos na sua palavra. Mas quando se fala de um tal *rapport* de sonâmbulos, soa a místico, porque o nosso aparelho físico não consegue rastrear o agente, e porque não refletimos que há muito mais fios de conexão com o mundo externo para o nosso Eu abaixo do limiar de sensibilidade do que para o Eu consciente.

O facto de este *rapport* ser mediado por um agente material, o qual é apenas místico no presente, mas para o qual a descoberta do espectroscópio correspondente é meramente uma questão de tempo, deduz-se de várias observações. Puységur relata sobre uma sonâmbula que ela meramente deu uma volta em redor de um doente que lhe era desconhecido, de cujo nome até o próprio Puységur era ignorante, e deu depois um diagnóstico completamente correto.*

Mas qualquer dúvida sobre este agente material desaparece perante a frequente experiência de que, com esta inspeção intuitiva de outros corpos, os sintomas da doença podem ser transmitidos ao sonâmbulo, e uma comunidade de sentimento da mesma ser estabelecida. Por esta razão, fez-se uma distinção entre sonâmbulos intuitivos e sensitivos, mas eles evidentemente diferem apenas em grau. Szapary diz de uma sonâmbula: «A fim de investigar uma doença e julgar da sua curabilidade, a vidente tinha de ir ela própria sempre para dentro do indivíduo doente, e tomar sobre si em espírito todas as enfermidades e sofrimentos dos doentes. Nesta condição ela via então os processos mórbidos de outros no seu próprio corpo, comparava-os com as condições sãs e prescrevia o curso dietético necessário e os remédios correspondentes. Tais ingressões, contudo, enfraqueciam-na sempre, e tanto mais quanto mais dolorosa e ofensiva a doença, mas ela não obstante fazia o sacrifício de bom grado. ... Mais tarde entrou de novo no sono, quando começou a tossir, e continuou a fazê-lo cada vez mais violentamente, e queixou-se muito de dores espasmódicas no peito. Era claro para mim que este fenómeno derivava da doença do médico que estava em *rapport* com ela, o que ele confirmou, pois ao mesmo tempo, a dez milhas de distância, ele estava numa condição similar.»†

* Puységur: *Recherches*, i. 365. † Szapary: *Ein Wort über animalischen Magnetismus*, 110, 142, Leipzig, Brockhaus, 1840.

Faria, que era muito experiente nestas coisas, explica daí a indisposição dos sonâmbulos para empreender o diagnóstico de doenças infeciosas, e afirma que se a imagem da pessoa doente puder ser impressa na sua memória durante o sono, eles reconhecê-la-ão quando a encontrarem acidentalmente.*

Esta participação sensitiva numa doença, habitualmente apenas durante a continuação do *rapport*, é confirmada também por Werner, sendo o magnetizador aí o elo intermédio entre a pessoa doente e o sonâmbulo: «Qualquer tentativa minha durante a doença de R. para magnetizar outro era conhecida por ela imediatamente na crise seguinte, e dolorosamente sentida. Uma parente de visita a minha casa sofria terrivelmente de dor de cabeça. Pus as minhas mãos sobre a sua testa e sobre a sua coroa da cabeça, o que a aliviou consideravelmente. No dia seguinte R. queixou-se de que através da minha mão tinha contraído alguma da dor de cabeça. E, de facto, mesmo depois da crise, queixou-se de dor de cabeça todo o dia.»†

Como, com muitos sonâmbulos, o diagnóstico é deste caráter sensitivo, em certos casos eles resistem a empreendê-lo. Doentes tísicos não são de bom grado examinados por eles,‡ e do contacto com epiléticos e sifilíticos eles viram-se com horror.§ Puységur relata as más consequências que se seguiram ao diagnóstico de uma rapariga epilética, declarando a sonâmbula que o empreendeu que, à medida que estas consequências para si mesma aumentavam com o contacto ulterior, a rapariga doente seria aliviada e curada.‖ Isto lembra-nos a bem conhecida *transplantatio morborum* medieval.

* Faria: *Du Sommeil lucide*, 240, 460, Paris, 1819. † Werner: *Die Schutzgeister*, 297. ‡ Pigeaire: *Électricité animale*, 244. § Deleuze: *Instr. pratique*, 447, 453. ‖ Puységur: *Mémoires*, ii. 155, 165.

A mais notável sonâmbula nos registos existentes foi sem dúvida a Sra. Hauffe, a «Vidente de Prevorst». Do livro do Dr. Justinus Kerner pode prever-se que estará entre os mais lidos no próximo século, embora no nosso o jornalismo que representa o pretensioso esclarecimento tenha tido êxito em colocá-lo a ele e ao seu autor sob o

anátema do misticismo, o que não impediu, contudo, que cinco edições do mesmo aparecessem.

Ora, quanto à censura de misticismo, essa pode no máximo aplicar-se às tentativas explicativas de Kerner, que podem ser contestadas, mas não aos factos que ele relata, com os quais muitos outros observadores, leigos, médicos e filósofos, estão comprometidos. Os oponentes de Kerner deveriam, por isso, ter oferecido melhores explicações do que as dele, em vez de agirem como se por esta censura os próprios factos fossem descartados do mundo. Mas a experiência mostra que a censura de misticismo marca sempre apenas o ponto em que o entendimento do censor «esclarecido» se imobiliza, e ele se vê na necessidade de atirar a sua arma ao alvo. Mas o entendimento, como sabemos, imobiliza-se em cada um num ponto diferente, e assim cada qual carrega consigo um saco, o repositório de tudo o que é «místico» de acordo com o horizonte de cada um. O maior saco deste tipo, cuja capacidade está sempre na razão inversa do entendimento, é o dos selvagens.

Os nossos verbos reflexivos e os géneros dos nossos substantivos ainda nos dão informação desta condição, desde que todos os fenómenos naturais eram animisticamente explicados. Mesmo agora podemos ver pelos nossos camponeses que o Telégrafo e o Caminho de Ferro lhes parecem místicos; e com os nossos chamados eruditos o tamanho do dito saco e com isso a estreiteza do entendimento correspondente é com exatidão expressa no uso de julgamentos *a priori*, nos quais o subjetivamente impossível, isto é, o não compreendido, é traduzido no objetivamente impossível. O uso frequente ou raro da palavra «impossível» é, por isso, o calibre mais seguro que é oferecido pelo próprio falante para a estimação da sua capacidade intelectual.*

* [Exceto quando, como é habitual neste país, por uma espécie de astúcia intelectual, esta palavra é estudiosamente evitada, enquanto a conceção que ela denota é ainda predominante, sendo evidenciada pelo hábito de presumir que nenhum fenómeno não familiar pode repousar sobre boas provas. — *Trad.*]

Quanto menos cultivado é um homem, mais a-priorista ele é; quanto mais cultivado, mais circunspecto, e isso não apenas no acreditar, mas também no desacreditar.† O Rei do Sião declarou o embaixador holandês louco quando este último mencionou o facto de que no inverno no seu país a água ficava tão firmemente congelada que se podia andar sobre ela;‡ e até Plínio em algum lado usa estas palavras, a este respeito, significativas: «Quem teria tido por possível que houvesse homens negros antes de ter visto um negro?»

Enquanto ainda tivermos algo a aprender com a experiência, e temos certamente ainda muito a aprender, há apenas um julgamento *a priori* que é justificável na boca de um mortal: o logicamente autocontradiório é impossível. Tudo o resto é possível; se contradiz a nossa experiência anterior, foi esta experiência que foi defeituosa; e se contradiz as leis que nos são conhecidas, há então leis desconhecidas, suprimindo as conhecidas, tal como o íman suprimia a gravidade antes que qualquer coisa fosse conhecida sobre o magnetismo.

† [Uma observação de que há muita necessidade nesta época. A cultura, ou antes a acuidade intelectual, tem sido desde há muito associada à rejeição de crenças populares, e assim chegámos a confundir o acidente de uma época intelectual com o caráter essencial da inteligência e do progresso. — *Trad.*] ‡ Wallace: *Die wissenschaftliche Ansicht des Uebernatürlichen*, 3, Leipzig, 1874. [Veja-se o *Essay on Miracles* de Hume para a mesma história. — *Trad.*]

Esta digressão pareceu-me necessária porque estou prestes a citar o profundamente honesto Justinus Kerner, o que nestes dias precisa de alguma coragem. Pois no presente a maioria dos homens deriva o seu conhecimento intelectual exclusivamente da imprensa diária. Da qualidade deste conhecimento pode obter-se a melhor ideia considerando que o Estado ainda infelizmente admite qualquer um ao negócio do jornalismo (*Press-handwerk*) sem exigir dele qualquer tipo de preparação intelectual.* Por esta causa, frases e palavras de ordem ficam firmemente plantadas na mente dos homens e são transmitidas sem serem sujeitas a qualquer exame; e assim também o nome de Justinus Kerner se tornou um bicho-papão sugestivo de superstição, e pessoas que nunca leram uma linha dele são acometidas de um

calafrio de esclarecimento imaginário quando o ouvem mencionar. Mas eu estou agora preocupado apenas com os factos relatados por Kerner e outros, e não aprovo eu próprio inteiramente a sua maneira de os explicar.

* [Por mais verdadeiro que possa ser que o povo é educado pela imprensa diária, é mais do que duvidoso se o Estado poderia vantajosamente insistir na educação dos jornalistas. Em qualquer tentativa desse género o padrão só poderia ser a cultura estabelecida — as velhas ideias, que, como Goethe disse, são os maiores inimigos das novas — e como resultado a influência do jornalismo seria mais do que nunca desfavorável a conceções subversivas dos modos dominantes de pensamento. — *Trad.*]

Como sonâmbula sensitiva, a Sra. Hauffe era extraordinariamente distinta. Para os males de outros tinha um sentido tão agudo que, ao aproximar-se de um doente, e mesmo antes do contacto, mas ainda mais depois dele, experimentava de imediato o mesmo sentimento e no mesmo lugar que o doente, e para o maior espanto deste último, podia descrever com exatidão todos os seus sofrimentos, sem que ele lhe tivesse dado qualquer informação verbal prévia. Habitualmente, ela sentia a condição mental juntamente com a física, assim a disposição momentânea de desgosto ou alegria, etc. O estado físico era transferido para o seu corpo, o psíquico para a sua alma. ... Uma noite veio ter connosco uma Sra. Burk (que nos era totalmente desconhecida), vinda de Göppingen. Desejava que eu a deixasse ser tateada pela Sra. Hauffe, no estado de vigília desta última, devido a uma dor na região do fígado, mas fora isso não me disse absolutamente nada sobre o seu estado de saúde.

Para não parecer desatencioso, levei-a à Sra. Hauffe. Esta última tateou a parte inferior do seu corpo, ficou muito vermelha,* e disse que sentia palpitações do coração e dores na região do fígado; mas o que lhe era muito angustiante era que tinha subitamente quase perdido a visão do seu olho direito. A Sra. B. ficou espantada e disse que há muitos anos era quase totalmente incapaz de ver com o seu olho direito, um defeito de que não me tinha dito nada porque sabia ser um mal antigo e incurável. Sem investigação cuidada o defeito do olho não poderia ser descoberto, visto ser uma paralisia do nervo.

A obscuridade no olho da Sra. Hauffe continuou por vários dias, e a pupila tinha-se tornado bastante insensível, como por uma catarata. Apenas por graus, por pessoas com olhos sãos olharem fixamente por vários minutos juntos para o olho obscurecido, é que este último recuperou o seu poder. ... Em 5 de setembro de 1827 dei para a mão da Sra. H. uma fita na qual o nome de uma senhora doente (que me era totalmente desconhecida, tal como a sua queixa) estava cosido, provavelmente por ela mesma, e que ela tinha tocado ou usado antes de a enviar. O nome era o de uma Sra. M. em U. Mal a Sra. H. tinha segurado esta fita na sua mão por uns escassos minutos, experimentou um grande desgosto, sufoco e a mais violenta náusea. Depois sentiu dores, particularmente no osso do pé esquerdo, inquietude no peito e extrema irritação na úvula. O nojo e um sufoco terrível continuavam; ela exigia que a mão que tinha segurado a fita fosse frequentemente lavada; mas nada valia. Por fim caiu num estado de catalepsia e morte aparente. ...

Às seis horas da tarde, quando recebi o *Schwäbischer Merkur*, li nele uma notícia da morte da senhora a quem a fita tinha pertencido. Tinha estado vários dias enterrada antes de a fita ser posta nas mãos da Sra. Hauffe. ... Van Helmont relata o caso de uma mulher com gota que tinha sempre ataques graves de gota depois de se sentar num sofá em que o seu irmão, que estava morto há cinco anos, costumava sentar-se.*

* [Presumivelmente indicando uma transferência súbita das sensações da doente para si mesma. — *Trad.*] * Kerner: *Die Seherin von Prevorst*, Estugarda, 1877, pp. 113, 115.

A inspeção de outros corpos é, como a inspeção interior, crítica, sendo a causa da doença e o seu curso posterior frequentemente conhecidos. Uma sonâmbula, sendo perguntada por um pai sobre a sua filha insana, disse que esta última tinha caído do degrau mais alto de uma escada há doze ou treze anos, o que era a causa original da sua queixa; o pai não se conseguia lembrar do incidente, mas soube em casa que de facto assim tinha ocorrido.* A sonâmbula de Bertrand disse a um doente que lhe foi trazido que a ferida na sua cabeça procedia de uma bala que tinha entrado pela boca, esmagado os dentes e saído pela nuca.† Alexandre Dumas relata no décimo terceiro livro

das suas *Memórias* — e a mesma narrativa é dada pelo Dr. Fodéré na sua *Pneumatologia* — o caso de uma jovem senhora que foi posta em sonambulismo para descobrir a doença da sua mãe. Ficou sobre isso pálida, e havia lágrimas nos seus olhos quando disse que a sua mãe morreria no dia seguinte. Descreveu em detalhe o estado dos órgãos interiores, pulmão, fígado, intestinos; e como a mãe de facto morreu no dia seguinte, a completa exatidão do diagnóstico pôde ser estabelecida por dissecação. Dois membros da Academia estavam presentes; mas a um destes senhores nem uma prova tão impressionante bastou, e preferiu chamar à rapariga uma impostora, sendo o limite do seu próprio entendimento para ele o limite das coisas.

* Kieser: *Archiv*, xi. 3, 67. † Bertrand: *Traité du Somnambulisme*, 148.

Assim, se as nossas teorias não hão de ficar atrás dos factos, temos de reconhecer que o Eu abaixo do limiar psicofísico, o chamado inconsciente, é apenas relativamente inconsciente, do ponto de vista do Eu acima do limiar de sensibilidade, e não inconsciente em si mesmo. Esta metade transcendental do nosso ser, situada além da esfera da nossa consciência normal, encontra-se noutras relações com as coisas do que o homem dos cinco sentidos, e tem outros modos de perceção além dos dele, e nestes também a escala pela qual medimos o tempo e o espaço na consciência diurna sofre uma alteração.

Quando, contudo, este Eu transcendental surge no sonho e no sonambulismo, a sua perceção toma frequentemente formas alegóricas e simbólicas, ou até a forma da cisão dramática do Eu, e então, na verdade, declinaríamos para a superstição se tomássemos esta mera forma de conhecimento por real.

3. O Instinto Curativo no Sonho. — Podemos agora proceder à questão algo difícil de saber se o sonho, que em relação ao diagnóstico e ao prognóstico pode ser denominado um médico, o é também no que respeita à ciência medicinal. Se esta questão se relacionasse simplesmente com o sono, não haveria dificuldade, pois que no sono ocorre o processo pelo qual o organismo é recuperado, e que ele tem uma força restauradora natural, há muito que é sabido. Mas a nossa

questão diz respeito ao sonho, ao despertar interior, e não perguntamos se ocorrem processos restauradores, mas se ocorrem processos ideais conscientes, relacionados com a ciência medicinal.

Ora, visto que aquilo que, no despertar interior, emerge como ideia clara e vontade clara, muitas vezes já no estado de vigília externa se faz sentir como pressentimento e impulso obscuros — e, portanto, todos os instintos têm a sua raiz na metade transcendental do nosso ser e dependem de um rompimento do isolamento dos dois sistemas nervosos —, e visto que, além disso, os instintos que são dirigidos ao processo de cura devem apenas ser considerados como uma continuação e modificação da força curativa natural, é por esta que a nossa investigação deve começar.

O homem passa cerca de uma terça parte da sua vida a dormir. Quanto às causas do sono, a fisiologia ainda não está esclarecida; mas é incontestável que exigimos esta suspensão periódica da nossa vida consciente, e que um sono regular e são é uma das principais condições do bem-estar corporal. O homem pode, por isso, ser até morto pela prevenção artificial do sono. Acredito que a pena de morte por falta de sono existia antigamente entre os japoneses. Ocorre também como *Tormentum insomniae* nos casos de feitiçaria na Alemanha, Inglaterra e nos Estados da Igreja, sendo as bruxas mantidas continuamente acordadas; eram impelidas sem cessar nas prisões até que os seus pés ficassem incapacitados, e caíam numa condição de total desespero e imbecilidade.*

* Soldan: *Geschichte der Hexenprocesse*, i. 263.

Consequentemente, o procedimento oposto, o colocar uma pessoa doente no sono mais profundo possível, pelo qual a força restauradora é intensificada, deve ser altamente condutivo à saúde.

Este procedimento é o da Natureza no sonambulismo espontâneo, e o do médico no artificial; mas em ambos os casos se descobre que a força curativa natural é mais enérgica do que na vigília e no sono normal. A Natureza toma um sono crítico como meio curativo ao seu serviço em muitas doenças; e como se tem observado que até as plantas crescem mais rapidamente em condições periódicas

semelhantes ao sono, assim também o sonambulismo evidencia uma exaltação do processo restaurador.

A sonâmbula Julie renovou dentes que tinham sido extraídos no espaço de poucas semanas,* e Wienholt relata um caso em que os dentes doentes de uma sonâmbula foram restaurados durante um sono de seis dias.† Braid, também, o descobridor do hipnotismo, observou que este último, como distinto do sono comum, efetua curas extraordinárias em doenças agudas, e melhoria nas crónicas.‡

* Strombeck: *Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten Magnetismus*, 144. † Wienholt: *Heilkraft*, etc., iii. 3, 30. ‡ Preyer: *Die Entdeckung des Hypnotismus*, 144.

O mesmo acontece também com o sonambulismo artificial. Como condição de sono profundo, é já um remédio muito real, capaz de lidar até com casos cirúrgicos pela mera exaltação da força curativa natural. Muitas são as declarações dos sonâmbulos respeitantes ao benefício especial do sono magnético. Uma doente tísica, uma vez no estado sonambúlico, pediu ao seu médico que a colocasse num transe (*Scheintod*) de nove dias, durante o qual os seus pulmões gozaram de completo descanso, de modo que acordou inteiramente curada.*

* Schopenhauer: *Parerga*, i. 275.

Se há uma força curativa na Natureza, o segredo da medicina só pode consistir em fortalecê-la e guiá-la. Maxwell, o precursor de Mesmer, sabia disto. Da sua proposição: «Não há doença que não seja curável pelo espírito da vida sem ajuda de um médico», tira a conclusão correta e continua: «O remédio universal não é senão o espírito da vida aumentado num sujeito adequado.»†

† Maxwell: *Magnetische Heilkunde*, ii. Anhang.

Ora, é este modo de cura que Mesmer redescobriu. Ele desejava curar o organismo doente pelas forças nele inerentes, as quais apenas excitava para a atividade e dirigia. Isto é efetuado pelo magnetismo. Os médicos modernos estão mais próximos deste ponto de vista do que muitas vezes eles próprios sabem. A cada ano estão mais adversos ao tratamento por drogas, o qual não só procede da falsa pressuposição materialista de que o homem é apenas um problema

químico, mas até no que diz respeito aos efeitos é apenas um expulsar o diabo por Belzebu. A este modo de tratamento aplica-se o dito de Petrus Poterius respeitante aos médicos do seu tempo: «Que em vez de curarem a doença mais cedo do que a Natureza poderia fazer sem eles, gerem muitas vezes as coisas de modo que a Natureza é obrigada a combater a doença e o médico ao mesmo tempo.»* Maxwell expressa o mesmo quando diz: «Não sabem muito aqueles que, para curar uma doença, se veem obrigados a fazer uma pior.»† E Montaigne, quando os seus amigos o aconselhavam a chamar um médico, costumava responder que o deveriam deixar primeiro recuperar as suas forças, para que pudessem ser capazes de resistir ao ataque.

* Poterius: *Opera omnia*, 604. † Maxwell: *Magn. Heilkunde*, ii. 4.

Na medicina moderna, a opinião tem ganho cada vez mais terreno de que a Natureza e não o médico cura, que a arte deste último consiste apenas em apoiar e dirigir a força curativa da Natureza; isto é, por meio de medicamentos oferecer à Natureza os meios de atingir o seu fim. Por esta conceção, que é agora a de todo o médico, a doutrina dos remédios é trazida para uma relação muito próxima com a força curativa da Natureza.

Mas agora, se se perguntar em que conexão a capacidade dos sonâmbulos para encontrar os remédios vantajosos para eles se encontra relativamente à força curativa natural do seu organismo, é evidente que esta questão se refere apenas a um caso especial da questão mais geral da relação da Natureza e da mente, do inconsciente e do consciente, da Vontade e da Ideia. Cada um responderá diferentemente de acordo com o seu ponto de vista filosófico, mas este não é o lugar para uma discussão filosófica desta questão. Pode, por isso, bastar observar que toda a doutrina do Monismo, seja panteísta ou materialista, é já compelida por motivos lógicos a considerar o espírito, a consciência, a ideia, como continuação natural do processo de desenvolvimento orgânico.

Concebida a partir do ponto de vista da biologia ou da fisiologia, em ambos os casos a consciência aparece como a flor natural do tronco da vida orgânica, o prolongamento, por assim dizer, do

orgânico. A mente é extraída da Natureza, e visto que a lei do desenvolvimento prevalece na Natureza, prevalece também na história. À explicação desta relação o filósofo darwiniano Spencer dedicou as melhores das suas obras.*

* H. Spencer: *First Principles*.

Assim, apenas quando reconhecemos a dependência da nossa consciência sensorial relativamente ao tronco-mãe do organismo, é inteligível que, como Zeising provou, a regra da secção de ouro, como princípio formativo, governe não apenas a Natureza orgânica, mas até a arquitetura dos templos gregos antigos e góticos;† que além disso, como Kapp mostrou, nas descobertas da arte técnica os modelos orgânicos sejam inconscientemente imitados, como, por exemplo, o olho na câmara obscura, muito antes de qualquer análise científica deste modelo.‡

Essa ideia de Kapp é tão frutífera que fornece uma pista para a solução do problema aparentemente insolúvel da natureza dos habitantes dos planetas.* O estudo das quatro obras nomeadas não é exigido aos meus leitores atuais, mas para uma eventual crítica é indispensável; pois a relação da mente com a Natureza é de importância fundamental para a investigação seguinte, e é aqui que o crítico que quisesse subverter os resultados ulteriores teria de se posicionar. Para qualquer pessoa que adote a minha solução desta questão — e, repito, é a única solução para o Monista, mesmo que seja um materialista —, este capítulo e o seguinte parecerão de uma forma bastante natural inteligíveis.

† A. Zeising: Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, Leipzig, 1854. ‡ Kapp: Philosophie der Technik, Braunschweig, 1877. * Veja-se a obra do autor: Planetenbewohner, Leipzig, 1880.

Se o reino da mente é apenas o prolongamento natural do da Natureza; se as suas histórias, como biologia, hão de ser concebidas no sentido da doutrina do desenvolvimento, de modo que Hegel e Darwin sejam mutuamente complementares; se a Ideia está relacionada com a Vontade como a flor com o ramo; se a mesma força que forma o cérebro determina também as funções do cérebro, então é

evidente que tudo o que atua na natureza se deve afirmar na consciência; mas então é fácil ver no instinto curativo, e na ideia involuntária do remédio, apenas uma continuação natural do poder curativo da Natureza.

E se até a consciência de vigília se adere ao seu tronco orgânico, isso é ainda menos estranho no caso da consciência do sonho, visto que no sono, quanto mais são for, mais profundamente estamos mergulhados no impulso orgânico da Natureza. Assim, se há uma força curativa objetiva da Natureza, a partir do ponto de vista do monismo deve haver também uma ideia curativa subjetiva, a qual na vigília se anuncia apenas como desejo instintivo, mas no sono como visão do remédio.

De modo que o sonho, que já apareceu como médico no que diz respeito ao diagnóstico e ao prognóstico, o é também no que diz respeito ao remédio. A vigília, o sono comum e o sonambulismo são membros de uma série. A consciência sensorial está no seu ponto mais alto na vigília, desaparece em proporção com a profundidade do sono e no sonambulismo é suprimida até ao ponto da insensibilidade. Mas o despertar interior é proporcional à abstração da consciência sensorial, e é mais claro no sonambulismo.

Quem quer que, portanto, vá estudar as capacidades anormais associadas ao despertar interior, deve segui-las através de todas as três condições. Já na vigília encontrará as suas formas mais elementares; encontrá-las-á mais distintamente no sono, e ainda mais no sonambulismo. Desta forma, os fenómenos de cada condição lançam luz sobre os da outra, enquanto permanecem ininteligíveis quando considerados isoladamente.

Consequentemente, é na vigília que temos primeiro de procurar a faculdade psíquica de descobrir remédios, embora nesta condição ela apenas possa aparecer como instinto inconsciente. Não posso, contudo, deter-me muito neste estágio, e bastará aduzir dois factos bem conhecidos: os instintos dos animais no que diz respeito à sua nutrição, e as notáveis inclinações das mulheres grávidas, que frequentemente rejeitam a comida habitual e expressam os desejos mais estranhos — tais como por pontas partidas de lápis de grafite.

Vi recentemente uma senhora nesta condição que detestava ser beijada pelo marido quando este tinha acabado de fumar, mas escassos dias após o nascimento do filho este cheiro tornou-se de novo tão agradável para ela como era antes da gravidez.

Estes fenómenos são evidentemente de um tipo idêntico ao daqueles instintos de saúde que sobrevivem com os sonâmbulos muito tempo depois de a sua condição magnética ter cessado. Uma das sonâmbulas de Kerner disse que um impulso interior para tomar um certo remédio permanecia com ela muito tempo mesmo sem ela entrar no sono, e a informava do que lhe era bom ou do inverso.* Outra disse a Kerner: «Desde que fui magnetizada, as comidas mais do que tudo me causam nojo que sejam inadequadas ao meu estado, o qual é agora o comum.

A carne e a pastelaria causam-me nojo; o leite e as maçãs são as únicas coisas certas para mim.»† Ora, quando o próprio Kerner usou os remédios que lhe foram prescritos pelos sonâmbulos, adquiriu, diz ele, uma desinclinação para as comidas que agravavam a sua queixa, principalmente carnes; enquanto tinha o maior apetite por coisas de que anteriormente desgostava, como vegetais.‡ Assim, o instinto nutritivo aqui foi transferido para o magnetizador.

* Kerner: *Geschichte zweier Somnambulen*, 259. † *Id.*, 380. ‡ *Id.*, 362.

É um dos efeitos constantes do magnetismo o facto de excitar a inclinação para comidas benéficas, e a aversão para as deletérias.* De acordo com Reichenbach, os sensitivos observavam sempre e instintivamente uma dieta pura, e é apenas outra expressão para a deslocação do limiar de sensibilidade quando ele diz que com eles «a Natureza com o seu poder vegetativo prevalecia mais fortemente».†

* Kluge: *Darstellung*, etc., 87; Heineken: *Ideen und Beobachtungen, tier. Magnetismus*, betr. 51; Hufeland: *System der prakt. Heilkunde*, i. 41, etc. † Reichenbach: *Der sensitive Mensch*, i. 386.

Um doente de Wienholt foi acometido de uma voracidade insaciável por coisas indigestas, tais como bacalhau, pudins de carne, ervilhas amarelas, couves-galegas, e comia-as frequentemente contra a

sua vontade. Isso durou quatro meses, e sempre com os efeitos mais saudáveis.* Bonetus conta o caso de um homem que nunca podia comer pão, mas num ataque de febre teve um desejo por ele, e antes do ataque seguinte comeu uma quantidade vorazmente.

A febre foi então travada; mas após a cura a desinclinação pelo pão retornou.† Brentano menciona que a famosa freira, Catarina Emmerich, quando era criança, trazia plantas de cura, conhecidas apenas por ela, de uma certa distância, e as plantava em casa, e extirpava também as ervas venenosas numa grande extensão em redor.‡ Coisas similares ocorreram com outros extáticos religiosos, a cujo respeito o racionalismo moderno é ainda ignorante de que eram meramente sonâmbulos com uma coloração religiosa.

* Wienholt: *Heilkraft*, etc., i. 366. † Muratori: *Ueber die Einbildungskraft*, ii. 258. ‡ *Die Tyroler ekstatischen Jungfrauen*, i. 119 (1843). O autor anónimo é o Conselheiro de Estado prussiano, Wilhelm Volk.

Assim, não se pode duvidar de que a força curativa pode penetrar na consciência de vigília como impulso instintivo. Mas estamos preocupados com a questão de saber se ela se estende também ao mundo subjetivo das ideias, e isto tem de ser provado para o estado de sonho. Antigamente não se duvidava de modo nenhum de que as pessoas a sonhar pudessem descobrir remédios apropriados para doenças. Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Areteu, Plínio, Cícero e, em tempos posteriores, Tertuliano, Lord Bacon, Montaigne e muitos outros afirmaram a possibilidade da visão de remédios no sonho; e é apenas agora que se é obrigado a reexaminar a prova em vez de dizer que a coisa é «notoriamente» assim.

Há duas considerações muito calculadas para sugerir a possibilidade, e de facto a necessidade, de tais indicações de meios curativos ocorrerem no sonho, e assim privá-las do seu caráter maravilhoso, e menciono-as para obter uma melhor receção para o que se segue. São elas, primeiro: que uma força curativa cega é realmente muito mais maravilhosa do que a produção de uma representação ideal dos meios; e segundo: que ao sono está associada a deslocação do limiar psicofísico, pelo que um novo material de sensibilidade é

introduzido, e as sugestões obtêm um fundamento totalmente material — na verdade, são até certo ponto necessitadas.

Ao referir o instinto curativo no sono e a prescrição dos sonâmbulos à força curativa da Natureza, o problema é apenas, na verdade, empurrado para trás; mas é empurrado para trás sobre um facto que não está sujeito a qualquer dúvida, e que em todos os tempos excitou a admiração dos médicos pensadores, e tanto está já ganho.

Se considerarmos os modos de vida perversos levados pela maioria, especialmente nos países civilizados, o amontoamento de população nas nossas grandes cidades, que são viveiros de todas as condições insalubres possíveis, e além disso refletirmos que, no campo especialmente, a maioria das pessoas doentes ou se sujeita, ou é sujeita, a um tratamento irracional, mesmo as pessoas não profissionais devem conceder que à força curativa da Natureza não é de facto imposta uma pequena tarefa, e na medida em que, não obstante tudo, ela está à altura da mesma, devemos sentir o maior respeito pela sua capacidade de desempenho. Ainda mais impressionante para um leigo é a atividade desta força em casos de lesão externa, cortes, ferimentos de bala, fraturas, etc., porque aqui é particularmente aparente que o médico é apenas o assistente da natureza.

Mas é o próprio médico que mais admirará o poder curativo da natureza nas doenças, quando segue os seus esforços extenuantes para o restabelecimento da saúde. Quanto mais ele compreender isto, mais reconhecerá também que só a natureza pode ajudar imediatamente, o médico apenas mediatamente, através da natureza.

O médico do lado de fora pode na verdade apoiar aquele do lado de dentro, que governa todo o organismo, mas não pode suprir o seu lugar. A ciência médica moderna está até disposta a ver nas próprias doenças apenas crises, provocadas pelo nosso médico interno, a força curativa da natureza, para superar o mal ameaçador da vida por meio das tendências peculiares da atividade orgânica.

Carus, falando da força curativa da natureza, diz: «O mero e simples fecho automático de um vaso lesado, e a paragem do sangramento, é neste respeito um processo altamente importante.

Como gradualmente a corrente de sangue no vaso lesado toma outra direção, e com isso alivia a pressão sobre as partes feridas, como o revestimento dos vasos gradualmente se contrai, como pela coagulação do sangue surge a forma peculiar chamada trombo, e como agora processos peculiares de vegetação se estabelecem, por cuja influência, sem que nada de tudo isto chegue à consciência, o encerramento da ferida se conclui, enquanto ao mesmo tempo vasos de condução inteiramente novos se formam, e o curso do sangue, talvez bastante interrompido na parte lesada, é por esta via perfeitamente restabelecido, convida às mais multifacetadas reflexões ... e ao dizer que é a mais alta missão da ciência penetrar conscientemente nas profundezas da vida inconsciente da alma do mundo, posso acrescentar que é particularmente a tarefa da ciência médica seguir estes movimentos curativos inconscientes, e trazê-los ao conhecimento mais claro, para que possam ser tanto quanto possível intencionalmente promovidos, nos casos adequados imitados, e especialmente ocasionados.»*

* C. G. Carus: *Psyche*, 101.

Em facto, a força curativa da natureza há de ser comparada com o processo orgânico de crescimento. Como podemos conscientemente trazer o material de nutrição ao organismo, mas é papel da natureza dissolver, distribuir, assimilar e parcialmente rejeitar; assim o médico pode na verdade apoiar o processo de cura, mas deve sempre deixar a função principal à natureza.

Ora, por insignificante e mal definida que esta frase, a força curativa da natureza, possa ser, não se pode afirmar que esta força, real como facto objetivo, seja uma impossibilidade no mundo das ideias subjetivas. Isso só poderia ser afirmado sob a suposição de uma linha de fronteira insuperável entre a natureza e a mente. Mas considerado monisticamente, a mente é apenas a continuação da natureza, e por isso a força curativa da natureza deve ser capaz de proceder para o mundo das ideias. O que mais é o homem senão um pedaço da natureza, e um, também, no qual a natureza atingiu a autoconsciência? Precisa assim apenas da consideração ulterior de que, pela deslocação do limiar psicofísico no sono, um novo material de sensibilidade atinge a perceção, para ver que a natureza faz uso do

órgão de perceção produzido por ela até agora para o autoconhecimento, de modo a tornar a inspeção interior possível e ver objetivamente a atividade do processo orgânico e da força curativa.

Como todos os procedimentos inconscientes da vida, o impulso formativo do organismo, o instinto nutritivo, a afinidade seletiva na assimilação da comida, as simpatias e antipatias da vida da alma, dos quais não podemos dar conta, chegam à consciência no sonambulismo, assim também a força curativa da natureza; e se este médico interno acorda em nós, pode também, em razão do material de sensibilidade trazido a ele pela deslocação do limiar, obter ideias relacionadas com o processo de cura.

Como pela deslocação do limiar psicofísico um todo novo material de sensibilidade é proporcionado, pode pressupor-se que esta alteração da nossa relação com as coisas da natureza torna possíveis influências da mesma importantes para o estado são, de modo que desejos invulgares ou aversões, desconhecidos para a condição normal, são despertados. Para mostrar que esta conjetura está correta, uma sucessão inteira de experiências poderia ser citada, das quais duas devem ser aqui notadas.

O célebre químico, Berzelius, em associação com Reichenbach e o médico dos banhos, Hochberger, instituiu experiências altamente instrutivas em Karlsbad em 1845. Foram ter com uma chamada sensitiva, uma Fräulein von Seckendorf, perante a qual foi colocada uma grande quantidade de compostos químicos embrulhados em papéis espalhados sobre a mesa. Sendo-lhe pedido que passasse a superfície interna da sua mão direita levemente sobre eles, sentiu-se muito diferentemente afetada pelos diferentes pacotes: muitos não tinham qualquer efeito sobre ela; outros exerciam uma atração peculiar na mão. Foi-lhe agora desejado que separasse os pacotes em dois conjuntos, de acordo com esta diferença. «O criador do sistema eletroquímico pareceu não pouco impressionado ao perceber de um lado, o das substâncias que a tinham atraído, exclusivamente corpos eletropositivos; do outro, o das não atrativas, meramente corpos eletronegativos.

Nem um positivo se mostrou entre os negativos, nem um negativo entre os positivos; a partição foi perfeita. ... Aquilo que tinha sido levado a cabo num século à custa de infinita diligência e acuidade, a classificação eletroquímica dos corpos, foi realizado por uma simples rapariga sensitiva em dez minutos por meramente tatear com as suas mãos vazias.»*

* Reichenbach: *Aphorismen über Sensitivität und Od*, 7, 8; Viena, 1866; *Der sensitive Mensch*, i. 706; Estugarda, 1854.

Apenas pode ser observado aqui, de passagem, que esta sensitividade de certas pessoas é uma faculdade sonambúlica que sobrevive na vida diária, como no caso acima a Fräulein von Seckendorf contou aos seus visitantes antes da experiência «uma série de ocorridos sonambúlicos maravilhosos que tinha experimentado». Baste observar que esta sensibilidade se aplica também a substâncias orgânicas. Kerner dá muitas observações de uma sonâmbula sobre o assunto: «Sempre que neste sono tomo uma planta na minha mão e a seguro por um momento, penetro-a de tal modo que das pequenas veias ou forma das folhas posso ler, por assim dizer, que qualidades e poderes elas possuem.»* Não é por isso surpreendente se os sensitivos e sonâmbulos sentem os efeitos de substâncias, que saibam mais das suas qualidades do que o homem normal, para quem estes sentimentos permanecem abaixo do limiar, e que aqueles em quem a força curativa da natureza chega à consciência conheçam a tendência peculiar destas substâncias, e se elas promovem ou perturbam a força curativa.

A vidente de Prevorst reagia tão finamente ao contacto, e mesmo à mera proximidade, de minerais, plantas e substâncias animais, que sentia imediatamente os seus efeitos medicinais. Siemers experimentou numa sonâmbula cerca de duzentas substâncias medicinais, que ela tocava com as pontas dos dedos da sua mão direita, frequentemente colocando também algumas delas na sua língua. Se estivesse doente tinha um sentido mais fino. Muitas substâncias deu-lhe em extrato, pó, decoada, tintura ou raiz crua, e contudo ela podia identificá-las.

Esta sonâmbula via por vezes na casa de Siemers bolbos de açafrão, amarílis, jacintos e tulipas, e, com poucas exceções, indicava

corretamente as cores das futuras flores, e se seriam simples ou dobradas.† É relatado do ajudante de cozinha de um cônsul inglês no Egito que, sendo magnetizado pelo cônsul para a sua tosse, pediu açúcar de agrimónia da caixa de medicamentos de um italiano que estava presente, e encontrou o frasco certo pelo tato.‡ Influências similares afetam muitas pessoas, mesmo na vigília, como chamadas idiossincrasias. Muitos têm a erisipela por comer morangos ou lagostins. Goethe tinha uma antipatia ao alho, como Schiller às aranhas. É relatado de Tycho Brahe que tremia à vista de uma lebre, e Platen, como o meu pai, que o viu, me contou, quando na escola, saltava em horror da sua secretária se visse uma aranha.

* Kerner: *Geschichte zweier Somnambulen*, 376. † Perty: *Die mystischen Erscheinungen*, i. 263. ‡ *Archiv*, viii. 2, 127.

Assim como o impulso formativo orgânico chega à consciência na inspeção interior, assim também a força curativa da natureza pode chegar à consciência no despertar interior no sono e no sonambulismo. O conselheiro sanitário Schindler diz: «Se seguirmos os processos estabelecidos pelo organismo para neutralizar venenos nele introduzidos — como a conversão de óxidos metálicos no menos prejudicial sulfureto; os processos pelos quais corpos estranhos são removidos por supuração, encapsulamento, absorção e expulsão; aqueles que o corpo efetua para remover por empirose um osso partido; processos intestinais pelos quais a passagem dos intestinos é restabelecida; se seguirmos a cicatrização de feridas, a produção de novos nervos, músculos e massas ósseas, o restabelecimento da circulação pela nova formação de uma rede colateral de vasos quando um grande vaso se deteriorou; se considerarmos aqueles que ocorrem todos os dias na inflamação e na febre, que só hão de ser olhados como processos vitais para salvar o indivíduo de influências estranhas; temos de confessar que nenhum médico poderia proceder com mais circunspeção, e que um médico só pode agir com vantagem quando procurou o método de cura da natureza — quando se tornou seu servo. Mas onde está agora o artista da saúde? não está ele dentro de nós? e não é a totalidade da ciência medicinal derivada da nossa exploração do método curativo deste médico interno? Quando, portanto, chamamos à medicina uma ciência empírica, apenas temos de refletir

que o curar é mais antigo do que a ciência médica, e que o médico em nós curava muito antes de haver uma ciência do curar. Este médico em nós é inteiramente como os instintos dos animais ... O instinto chega à consciência no sonâmbulo, que lhe dá palavras e procura o remédio, como as condições de recuperação.»*

* Schindler: *Das magische Geistesleben*, Breslau, 1857, p. 247.

Ora, visto que os órgãos corporais do despertar tanto externo como interno, cérebro e sistema ganglionar, só podem ser anatomicamente e fisiologicamente explicados em conexão com todo o organismo, e o sangue apenas como produto de toda a vida vegetativa, assim em princípio é inteiramente evidente que não podemos separar as funções destes órgãos da atividade natural geral do organismo. A natureza e a mente são assim inseparáveis, e o materialismo, que em toda a mente vê exclusivamente a função e secreção dos órgãos corporais, não pode certamente escapar a esta consequência.

Mas se concede isto, deve admitir as representações conscientes da vida do sonho em relação ao processo de cura como uma dedução necessária desta conceção; e os exemplos seguintes não lhe podem parecer prodígios impossíveis, mas coisas inteiramente naturais; e deve então contestar e negar a própria força curativa da natureza, e que cortes nos dedos curam por si mesmos. O materialismo só tem assim de se entender a si próprio — e isso é bastante pouco — para conceder a possibilidade de sonhos de saúde. Mas se se fala destas coisas a um materialista, ele sente-as como uma injúria ao seu entendimento e rejeita-as como superstição — outra prova de que com este tipo de filósofos da natureza a lógica não se encontra.

Para todo o monismo, visto que lhe é logicamente proibido considerar a natureza e a mente como meros fragmentos de mosaico em justaposição, o sonho de saúde é apenas a última saída da atividade orgânica. Ora, o materialismo é monismo, e conecta a natureza e a mente, a vontade e a ideia, o corpo e a alma, no sentido de conceber a alma como mero efeito do corpo. Isto é apenas parcialmente verdadeiro: a consciência sensorial está ligada às funções dos nervos e do cérebro. Mas se fosse totalmente verdadeiro, a partir

do facto da força curativa o materialismo deveria tanto mais deduzir a possibilidade da ideia curativa. Para o materialista, portanto, pode no máximo parecer impressionante que Cabanis, que teve a maior influência no desenvolvimento de conceções materialistas, não levante objeção a esta opinião, confirmada como foi, além disso, pela sua própria experiência.

«Vê-se, em algumas doenças extáticas e convulsivas, os órgãos dos sentidos tornarem-se sensíveis a impressões que não percebiam no seu estado habitual, ou mesmo receberem impressões estranhas à natureza do homem.

Observei várias vezes, em mulheres que sem dúvida teriam sido outrora excelentes pitonisas, os efeitos mais singulares das alterações de que falo. Há destas doentes que distinguem facilmente à vista objetos microscópicos; outras que veem com bastante nitidez na mais profunda obscuridade para nela se conduzirem com segurança. Há algumas que seguem as pessoas pelo rasto, como um cão, e reconhecem pelo olfato os objetos de que essas pessoas se serviram ou que apenas tocaram.

Vi algumas cujo paladar adquirira uma finura particular e que desejavam ou sabiam escolher os alimentos e até os remédios que pareciam ser-lhes verdadeiramente úteis, com uma sagacidade que ordinariamente só se observa nos animais. Vêem-se também algumas que estão em condições de perceber em si mesmas, durante os seus paroxismos, quer certas crises que se estão a preparar e cuja ocorrência confirma pouco depois a exatidão das suas sensações, quer outras modificações orgânicas, comprovadas pelas alterações do pulso e por sinais ainda mais seguros.»*

* Cabanis: *Rapports du physique et du moral de l'homme*, ii. 35; Paris, Baillière, 1855.

Assim, sem falar de sonâmbulos, Cabanis concede metade do programa sonambúlico, e pode fazê-lo, visto estes fenómenos não contradizerem o monismo, mesmo de um tipo materialista. Pode incidentalmente ser mencionado que Cabanis foi um dos primeiros alunos de Mesmer, um facto que parece não ser suficientemente conhecido, mas que foi provado pelo médico Mialle.*

A segunda forma de monismo é o panteísmo. Este vê um princípio de alma a reger na atividade orgânica do próprio corpo, e assim pode ainda menos objetar à possibilidade de ideias de saúde, visto a força curativa e a ideia curativa estarem inseparavelmente conectadas. Esta conceção foi desenvolvida mais completamente por Hartmann. Para ele o crescimento orgânico, a substituição de partes perdidas do corpo, a força curativa da natureza estão conectados com ideias que atribui ao Inconsciente — isto é, a uma substância do mundo metafísica.† Por este motivo ele foi violentamente atacado do lado dos homens da ciência, e até aí com razão, que a ciência exata só pode explicar o processo de vida a partir do próprio organismo. Mas se Hartmann for lido sem quaisquer preconceitos, em breve se descobrirá que ele tem um núcleo muito são. Analisa os processos orgânicos muito agudamente e, ao fazê-lo, não pode escapar à dedução de uma ideia inconsciente.‡ Ora, se os constituintes sãos da conceção científica e desta filosófica forem combinados, vemo-nos compelidos, como se de acordo com um paralelogramo psíquico de forças, a localizar toda a ideia conectada com as tendências inconscientes ou instintivas do organismo na psique individual, no Eu transcendental situado abaixo do limiar psicofísico.

Não por isto estes processos orgânicos prosseguem inconscientemente, embora verdadeiramente o façam para o Eu acima do limiar. Este terceiro tipo de monismo une os constituintes sãos do materialismo e do panteísmo, largando os doentes de ambos, e parece corresponder melhor aos factos. É também aquele que menos de tudo pode disputar a possibilidade de sonhos de saúde, visto, de acordo com a sua própria conceção, a possibilidade de tais sonhos ter apenas uma condição, a deslocação do limiar de sensibilidade, que é um facto conhecido do sonho.

Após estas observações introdutórias, podemos virar-nos para exemplos particulares de sonhos de saúde; e começarei com um que mostra a necessidade de um julgamento cauteloso. Um Coronel B. foi alvejado através da cabeça, e lesado de outro modo, em Leipzig, em 1636. Após longos sofrimentos, apareceu-lhe de noite a forma de uma senhora, que o encarregou de atirar fora um tubo de ouro que tinha sido colocado na cabeça para drenar a descarga, e disse que ele assim

seria curado. Os médicos declararam que a sua morte se seguiria infalivelmente, mas sendo o sonho repetido ainda mais impressionantemente na noite seguinte, o coronel obedeceu, e de manhã os médicos encontraram a ferida curada.* Como todo o corpo estranho numa ferida, este tubo de ouro deve naturalmente ter ocasionado uma irritação incómoda.

Ora, como tais irritações no sonho frequentemente levam mesmo a movimentos reflexos para se livrar delas, esta poderia facilmente ter sido a provocação de uma imagem de sonho na qual a remoção do tubo seria dramaticamente encarregada; e como é certamente permissível assumir que o tubo já não era necessário, isso explica o fecho automático da ferida, sem adicionar este caso à classe dos sonhos de saúde, com os quais tem muita semelhança.

A explicação racionalista pode ser mais difícil no caso de um sonho, conectado com prognóstico dramático, que Bautzmann relata de uma jovem rapariga: O sonho anunciou-lhe a doença iminente, a sua duração e todos os seus incidentes particulares; apareceram-lhe dois homens, que a encarregaram de marcar no calendário os dias e semanas em que isto ou aquilo seria o caso com ela. Entre o resto, os homens recomendaram a sangria, a qual, contudo, os médicos e os seus pais não quiseram permitir, até que ela própria abriu uma veia em firme confiança no seu sonho, sobre o que a violência da doença imediatamente amainou.*

* Cf. Deleuze: *Faculté de prévision*, 141. † Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, Secção A. ‡ Em oposição a Schopenhauer, para quem o Inconsciente, a «coisa-em-si», era exclusivamente Vontade. — *Trad.* * Hennings: *Ahnungen und Visionen*, 317. * Perty: *Die mystischen Erscheinungen*, i. 112.

Como há o perigo de nada provar quando se quer provar demasiado, é aconselhável excluir todos aqueles sonhos em que uma ação a ser realizada sobre o organismo é recomendada ou comandada, visto tais sonhos poderem sempre proceder de irritação local, a qual pode ou ocasionar um movimento reflexo real para alívio, ou uma imagem de sonho, motivada pelo que já ocorreu.

Mas a explicação racionalista é excluída se há sonhos, como Hipócrates no seu livro sobre os sonhos afirma, nos quais são vistos os tipos de alimento que são vantajosos para o corpo, ou os remédios deste último são representados na consciência. Uma tal visão é registada por Bourdois, da Academia Médica de Paris: Um homem começou a delirar durante um ataque violento de cólera, e Bourdois julgou ouvir a palavra «pêssego».

Respeitando o instinto assim proferido, ele mandou vir essa fruta, e o homem doente comeu-a avidamente. Este desejo, que, se tivesse ocorrido na vigília, seria descritível como instinto inconsciente, estava assim para o Eu transcendental conectado com uma ideia, que chegou à consciência pela deslocação do limiar psicofísico.* No decurso da noite o doente comeu cerca de trinta pêssegos com a maior avidez, e no dia seguinte estava bem.†

Melanchthon sofria de uma dolorosa inflamação nos olhos, que não cedia a tratamento algum. Sonhou uma vez, como relata Camerarius, que o seu médico lhe receitava eufrásia branca (*Euphrasia officinalis*), e, mediante a aplicação deste remédio, ficou curado. Um caso semelhante, no qual a ideia de saúde assumiu uma forma dramática, é apresentado por Eliano nas suas «Histórias Variadas». A célebre Aspásia, que mais tarde se tornou Rainha da Pérsia, tinha na sua juventude um inchaço no rosto, pelo qual estava muito desfigurada. O médico que foi chamado exigiu uma quantia que o pai dela não podia suportar, pelo que ela teve de prescindir da sua ajuda. Aspásia estava, por isso, inconsolável; mas apareceu-lhe em sonho uma pomba, que logo tomou a forma de uma mulher e disse: «Tem bom ânimo; despreza os médicos e a sua medicina. Reduz a pó uma das rosas que adornam a estátua de Vénus, e que estão agora murchas, e deita este pó de rosa sobre o inchaço.»

A jovem seguiu este conselho, e o inchaço diminuiu. O essencial neste sonho foi o instinto dramático de saúde. A forma em que tais sonhos se revestem é sempre retirada da idealidade do sujeito, e por isso aparece no espaço e no tempo. Nos nossos dias, esta Aspásia teria tirado rosas de uma estátua da Virgem Maria, ou a receita teria talvez sido trazida por um mensageiro, como um despacho telegráfico. Seria

totalmente falacioso, por causa de tais formas, deitar fora o cerne da questão, como Eliano teria talvez feito, por considerar a mariolatria como superstição, ou como um católico faria, por rejeitar a crença numa deusa Vénus. Seria igualmente falacioso tomar em consideração esta forma externa do sonho.

O sonho toma muito frequentemente a forma dramática; é uma espécie de ventríloquo, ou, melhor expressando, um intercurso verbal entre o Eu acima do limiar e o Eu abaixo dele. Assim considerado, tudo o que os sonâmbulos e os espíritas modernos dizem dos seus espíritos protetores e guias talvez se dissolva em vapor; mas o ceticismo moderno não tem o menor direito de deitar fora também o cerne por causa da forma.

• Isto é, no estado normal de vigília, o desejo definido pela coisa definida, o pêssego, teria permanecido abaixo do limiar, e teria entrado na consciência acima do limiar apenas como um anseio indefinido, ao qual nenhum nome poderia ser dado. Pela exaltação da sensibilidade, chamada o deslocamento do limiar, numa condição anormal, a consciência subfísica da ideia, o ditar exato da natureza, tornou-se psicofísico — isto é, pôde tomar a expressão sensível na imagem, pêssego. — *Tr.*

† «Dict. de Médecine», v. 190.

VOL. I. 18

Avicena relata que alguém que tinha uma inflamação na língua sonhou que devia reter na boca o sumo da alface, fazendo o qual a queixa logo abrandou.* Até o fenómeno, muito frequente no sonambulismo, no qual se vê o lugar onde o remédio se encontra, parece ser um incidente possível do sonho ordinário. Um menino de cinco anos tendo sofrido uma lesão num osso, dando origem a gangrena, uma amputação estava prestes a ser efetuada. Na noite, viu-se transportado para a botica, onde havia um vaso para pomadas com uma inscrição em latim, da qual ao acordar ainda se conseguia lembrar; a pomada foi experimentada, e ele recuperou.†

Relata-se de uma sonâmbula que, durante a sua doença, sonhou que a água de uma fonte vizinha a faria sarar. Bebeu muito dela, e quando uma vez tentaram enganá-la com outra água, ela conheceu o engano.‡

Que um instinto semelhante pode ser exaltado em visão mesmo no estado de vigília, tem a prova, entre outras, das numerosas instâncias de viajantes a desmaiar no deserto, que veem imagens de oásis e fontes. Um negro que se tinha perdido, como li em algum lado, tendo estado durante sessenta horas sem comida e bebida, viu ao seu redor fontes claras de água, com as quais pensava refrescar-se, nas quais este Tântalo ficou naturalmente desapontado. Mungo Park, num estado próximo do desmaio numa jornada em África, sonhava incessantemente com os vales e pastagens ricamente irrigados da sua terra natal.§

Assim Trenck, atormentado pela fome nas trincheiras de

• Nudow: «Theorie des Schlafes», 139; Königsberg, 1791.
† Splittgerber: «Schlaf und Tod», i. 141.
‡ Fischer, «Der Somnambulismus», ii. 80.
§ Schubert: «Geschichte der Seele», ii. 205.
18—2

Magdeburgo, viu-se cercado por banquetes luxuosos; e George Back, uma das pessoas da primeira expedição de Franklin, quando perto da fome devido a privações pavorosas, sonhava constante e regularmente com lautos repastos.*

A necessidade do organismo passa assim a ser um objeto de visão. As prescrições elaboradas por si dos sonâmbulos seguem a mesma lei, sendo a necessidade e a visão, no seu caso, apenas muito mais detalhadas.

No «Frankfurter Konversationsblatt» de 25 de agosto de 1842, há um relato de um oficial inglês que tinha caído doente com febre na guerra. Durante uma noite de insónia teve a visão de um homem

venerável, que lhe disse que só poderia ser curado por uma lavagem fria no pátio ao romper do dia, após o que se devia secar e regressar à cama. Seguiu este instinto dramatizado, e recuperou.

A vidente judaica Selma, de quem o Dr. Wiener dá um relato, teve numerosos sonhos desta natureza, quanto aos quais é questionável se devem ser atribuídos ao sono ordinário ou ao sonambúlico. Uma vez sonhou que alguém lhe oferecia um pão de forma barrado com banha de porco, dizendo: «Come, é banha de porco!» Ao acordar, sentiu um desejo voraz de banha de porco — uma inclinação que, como judia religiosa, se esforçou por vencer. Guardou o seu sonho do médico, temendo que ele a aconselhasse a obedecer ao anseio. Mas quando na noite seguinte o sonho se repetiu, e ela julgou não poder resistir mais ao desejo, contou ao seu médico, o qual, como disse, há muito teria receitado algo do género, não tivesse sido retido pelas suas escrupulosidades religiosas.

- Mayo: «Wahrheiten im Volksaberglauben», 101.

Foi, talvez, um efeito posterior de um tal sonho e um instinto obscuro sobrevivente, que a fez queixar-se um dia de que tinha apetite para uma certa comida, mas, apesar de toda a reflexão, não conseguia especificá-la. À noite, contudo, quando estava no estado sonambúlico, e lhe perguntaram se não tinha um apetite particular por algo, nomeou ovos frescos de pombo e um tordo-zornal.*

Seria mera contenda verbal reivindicar esta faculdade de prescrição para o instinto, em vez de reconhecer nela uma capacidade sonambúlica que se torna livre mesmo no sonho ordinário; pois, em primeiro lugar, a palavra «instinto» nada nos diz, e é apenas um nome para algo desconhecido, e, em segundo lugar, não há justificação para a distinção. Se quisermos atribuir algum significado definido à palavra «instinto», devemos admitir que, para o Eu abaixo do limiar psicofísico, que no sonho se mostra móvel, ele está conectado com ideias; enquanto que, se consegue ultrapassar o limiar na vigília, alija a ideia e apenas se expressa ainda como um impulso obscuro. Assim, no sono, a força curativa da natureza atua na esfera das ideias; na

vigília, apenas dentro da esfera da vontade. Mas se fosse apenas vontade cega, como Schopenhauer pensava, não poderia mostrar-se no sonambulismo em conexão com a ideia.

A relação do sonho de saúde com o sonambulismo aparece também nisto: que muitos sonhos são relatados nos quais o remédio para as doenças de outros é visto. Todos estes relatos mostram que, por parte do sonhador, a pré-condição é uma profunda agitação interna devido à preocupação com a doença, em geral, uma simpatia da alma, pela qual uma relação idêntica parece ser produzida, como no *rapport* sonambúlico, de modo que é questionável se este fenómeno não pertence já à província demarcada, por uma linha de fronteira fluida, como sonambulismo.

Um sonho desta natureza, que tem celebridade clássica, é o de Alexandre. Adormeceu junto do seu amigo Ptolomeu, que estava a morrer de uma ferida envenenada. No sonho viu um dragão que segurava uma planta na boca, e disse que com ela curaria o seu amigo. Ao acordar, Alexandre especificou a cor exata da planta, e o lugar onde devia ser encontrada, e estava seguro de que a reconheceria quando a visse. Os soldados que foram enviados encontraram a planta, a qual não só logo curou Ptolomeu, mas também muitos outros soldados que tinham do mesmo modo recebido ferimentos de seta.*

Plínio relata de uma mãe que sonhou que devia enviar ao seu filho, que estava no campo de batalha, a raiz de uma rosa-brava que ela tinha visto no dia anterior; e o seu filho, que tinha hidrofobia devido à mordedura de um cão raivoso, ficou curado.†

Notável é o sonho do médico Christopher Rumbaum, de Breslau, que excitou no seu tempo uma sensação extraordinária. Encontra-se, com garantia da sua verdade histórica, nas Coleções de Breslau (abril de 1718); foi citado pela maioria dos escritores daquela época, e por muitos foi tido como puramente sobrenatural.‡ Rumbaum tinha sob o seu tratamento um amigo ao qual estava muito afeiçoado, mas a quem não via forma de ajudar, e desesperando da sua restauração,

adormeceu, perturbado no seu espírito.

• Curt. Rufus, ix. 8; Cicero de Divin., ii. 66; Diodorus, xvii. 103; Strabo, xv. 2-7.
† Plinius: «Hist. Nat.», xxv. 11.
‡ Conf. Horsb.: «Deuteroskopie», ii. 122.

No sonho apareceu-lhe um livro no qual estava especialmente descrito como a cura devia ser efetuada; aplicou os meios assim indicados, e o doente recuperou. Até aqui o sonho poderia ser explicado pelo instinto de saúde dramatizado e pelo *rapport*. Mas somos expressamente assegurados de que, primeiro, alguns anos mais tarde, um livro apareceu na imprensa, no qual este método de tratamento podia ser lido na mesma página em que Rumbaum o tinha lido no sonho.

Agora, a menos que alguém queira explicar esta parte do sonho como um mero acidente — o que não foi a opinião dos contemporâneos mais bem informados —, deve admitir o fenómeno da previsão. Este não é o lugar para falar disso; mas pode observar-se que Kant demonstrou conclusivamente que o tempo e o espaço são formas intuicionais da nossa consciência sensível. No capítulo «O Sonho como Dramaturgo», pareceu que a nossa consciência transcendental tem uma medida de tempo completamente diferente, o que já sugere a possibilidade da previsão.

As ideias claras do sonho deixam frequentemente atrás de si, após o acordar, um pressentimento ou impulso obscuro, o qual não precisa, contudo, de ter origem no sono, mas pode ocorrer espontaneamente em todas as condições de vigília conectadas com um deslocamento do limiar. Os médicos sabem que em doenças nervosas, febres, gravidezes, escorbuto, etc., instintos nutritivos definidos ocorrem frequentemente, com o conhecimento do que é vantajoso no aparentemente prejudicial. A própria fome é um tal instinto, de modo que o sonho dirigido a um alimento particular pode ser explicado como uma fome especializada, que obteve o seu conteúdo como ideia pelo deslocamento do limiar. Ora, como também o sonho dirigido a

um remédio particular é propriamente apenas a força curativa especializada do organismo, que recebeu o seu conteúdo representativo (ideal) da região transcendental da consciência, estes sonhos de saúde não oferecem dificuldade alguma ao entendimento. Se for considerado, mais além, que o sonambulismo é um sono mais profundo, no qual a supressão completa da consciência sensível é acompanhada por um acordar interior proporcionalmente mais claro, que assim neste sono também, as capacidades do sonho ordinário estão presentes num grau exaltado, já não há nada de ininteligível nos fenómenos avançados do sonambulismo com referência ao instinto curativo.

4. *As Prescrições de Saúde dos Sonâmbulos.*

A prescrição de saúde dos sonâmbulos é a última emanação do poder sanativo da natureza, e está enraizada nele. No poder sanativo a natureza opera por si mesma, e diretamente, na prescrição de saúde indiretamente, determinando, para funções no seu interesse, o órgão de ideação que ela criou. Não é do cérebro, da atividade reflexiva do entendimento, que a prescrição de saúde flui, mas do órgão do acordar interior, o sistema ganglionar. Este, como já notado, experimenta influências não acessíveis à vida cerebral de vigília, a partir de substâncias terrestres; e é por isso explicável que possa ser capaz de sentir a utilidade ou a nocividade destas substâncias. Se, contudo, uma ideia deve ser pensada em todas as circunstâncias como uma ideia cerebral, ainda assim a primeira excitação para ela deve ser procurada no sistema ganglionar, o qual no sono está menos isolado do sistema cerebral, e poderia acordar ali um eco dos seus próprios sentimentos na forma de ideias.

Schopenhauer diz: «A natureza propriamente só permite a clarividência (da qual o sonambulismo ou o falar no sono é o prelúdio), quando o seu poder sanativo a operar cegamente não basta para a remoção da doença, mas precisa de remédios vindos de fora, os quais são então justamente prescritos pelo próprio doente na condição de clarividência. Para este fim de prescrição por si mesmo ela traz para a frente a clarividência, pois "*natura nihil facit frustra*".»

Schopenhauer apresentou este ponto importante de nova partida, que o sonambulismo atinge na clarividência, na luz mais clara, comparando-o com o ponto de nova partida similarmente importante no processo biológico, quando a Natureza faz o passo da planta para o animal.

Com a elevação na escala orgânica, as necessidades devem ser mais complexas, e para procurar e selecionar os seus objetos o órgão de cognição deve surgir, para o qual a visão das coisas passa a ser o motivo da ação. Schopenhauer continua: «Assim, num caso como no outro, a Natureza acende por si mesma uma luz pela qual a assistência necessária ao organismo a partir de fora pode ser procurada e obtida.»*

Assim, de acordo com a teoria de Schopenhauer, o sonambulismo repete na pequena escala o que acontece no processo da natureza na grande, e é um caso especial desta última. Ora, se, em vez de ver, com Schopenhauer, a substância do homem numa vontade universal cega, eu procurar esta substância na vontade transcendental do indivíduo, sendo esta vontade, para mim, não absolutamente, mas apenas relativamente cega (a saber, para o homem dos sentidos), se eu assim substituir um Eu representante e volitivo por uma "coisa em si" meramente volitiva e cega, cada paralelo de Schopenhauer pode ser aceite, e até aqui posso adotar a sua teoria do sonambulismo. A prescrição de saúde está assim na linha de prolongamento do poder sanativo, o qual faz uso desta consciência para a busca de remédios externos.

Duas sortes de sonambulismo devem ser distinguidas, o natural e o artificial; não, contudo, de acordo com o conteúdo dos seus fenómenos, mas de acordo com a causa excitante. A própria Natureza introduz o sonambulismo no decurso de muitas doenças como uma crise benfazeja; o sonambulismo artificial segue-se ao tratamento magnético, o qual não produz realmente este estado, mas apenas acorda a predisposição para ele residente no organismo. O médico magnético é por isso, como qualquer outro, meramente o assistente da natureza.

Ora, como a Natureza por si mesma pode introduzir o sonambulismo, e como ambas as sortes não estão de modo algum sempre conectadas com prescrições de saúde, segue-se que esta condição tem em si mesma um poder sanativo, o que explica por que as prescrições de saúde dos sonâmbulos insistem em primeiro lugar no tratamento magnético, o qual devia vir em auxílio da disposição natural e desenvolvê-la. Isso é muito óbvio, pois como o sono comum exalta os processos vitais vegetativos do corpo, isto deve ser muito mais o caso com o sono sonambúlico profundo, e a estas funções vegetativas pertencem também todas as sortes do poder sanativo natural.

Incidentes adicionais do sono comum são o desaparecimento da consciência sensível, e o incipiente acordar interior no sonho. Estes também são ambos exaltados no sonambulismo, e dado que no acordar interior aquela faculdade é abrilhantada, a qual mesmo no estado de vigília exterior emerge como instinto para um alimento ou remédio particular, resultam prescrições de saúde perfeitamente definidas, cujo fruto é o fortalecimento da disposição sonâmbula pelo tratamento magnético, sendo este estado em si mesmo um de poder sanativo, bastante à parte do facto de que frequentemente converte o sonhador num médico que prescreve para si mesmo.

O modo magnético de tratamento está atualmente, infelizmente, mas de forma bastante explicável, em grande descrédito. Devido à grande dificuldade, até aparente impossibilidade, de explicar os muito estranhos fenómenos do sonambulismo, a ciência deitou apressadamente a sua arma ao alvo, e confundiu a impossibilidade de explicação com a impossibilidade da coisa, embora a decisão da questão do poder sanativo magnético nada tenha a ver com a possibilidade ou impossibilidade de uma explicação teórica.

Não podemos explicar o magnetismo mineral, e contudo usamos a bússola para a navegação; não sabemos o que a eletricidade é, contudo aplicamo-la. Sob estas circunstâncias o magnetismo curativo está agora mais nas mãos de leigos ignorantes do que de médicos científicos, e está coberto com todas as superstições possíveis. Mas

não cabe à Ciência encontrar falha naquilo por que ela própria é responsável, dado que se divorciou do controlo do assunto. Recentemente a atenção científica tem sido novamente dirigida para ele; as contribuições literárias para ele estão constantemente em aumento, e já não é de temer que este mais importante de todos os fenómenos caia novamente no esquecimento. Um tempo está assim a chegar em que o magnetismo triunfará, porque será aplicado no tempo certo, não primeiro com doentes que estão desenganados e já esgotaram todos os outros recursos, e, mais além, porque será exercido por médicos, ou pelo menos sob o seu controlo.

Mesmo então saberemos talvez não mais da natureza desta força misteriosa do que atualmente; mas os médicos não se absterão por essa razão da aplicação da mesma, e confessarão que poderiam prescrever poucos dos seus medicamentos se a experiência dos seus efeitos não bastasse para dispensar a explicação preliminar do seu modo de ação.

Os sonâmbulos prescrevem, assim, o magnetismo para si mesmos, e em muitos casos veem nele o único remédio vantajoso para si. Ao mesmo tempo, põem o maior ênfase, não só em horas particulares de tratamento, mas até no número e tipo de passes magnéticos que devem receber.* Mostram ao magnetizador os movimentos da mão que este tem de aplicar no seu tratamento,† e conhecem isto instintivamente, mesmo se na vigília ignoram o magnetismo.

O médico Koreff conhecia uma sonâmbula que, na vigília, não tinha qualquer conhecimento do assunto, e contudo instruiu o seu médico, que era igualmente leigo no assunto, sobre o número de passes magnéticos a dar.* A experiência, de facto, ensina que as diferentes manipulações que ocorrem no tratamento magnético trazem também consigo importantes modificações diferentes do estado sonambúlico. A sonâmbula de Tardy vivia em duas condições totalmente diferentes, de acordo com o tratamento magnético a que era submetida; o conteúdo da sua consciência mudava, como o de outra pessoa, quando era magnetizada de uma maneira de manhã e de

outra maneira à noite. Disse ao seu magnetizador: «Sinto que o meu sono muda completamente o seu caráter, vejo agora de novo tudo o que me aparece no sono matinal habitual, mas nada mais daquilo que vejo além disso à noite.»†

É muito notável que até os sonâmbulos autônomos vejam nos passes magnéticos um meio de exaltar o sonambulismo natural. Possivelmente a origem histórica do magnetismo animal na antiga Índia pode ser explicada assim, pois pode facilmente ser que a primeira aplicação do mesmo tenha sido dirigida por um sonâmbulo autônomos. Ora, o que no organismo é excitado pelo tratamento magnético não é de modo algum uma força nova, estranha e misteriosa para ele, mas são simplesmente as suas próprias forças ativas, exaltadas e movidas para uma atividade mais viva. O que o organismo está a fazer em cada momento da vida para manter o equilíbrio de forças internas e perturbações externas, fá-lo no sono comum num grau mais elevado, e com ainda mais energia no sono magnético, que assim meramente sustenta uma atividade natural do organismo.

«Archiv», vii, 2, 55; Reichenbach: «Der sens. Mensch.», i. 324, 331, 469.

† T. d. M. (Tardy de Montravel): «Journal du Traitement magnétique de la Demoiselle N.», 118; Londres, 1786. «Suite du Traitement», etc., 130. Wienholt: «Heilkraft», etc., iii. 3, 168.

Deleuze: «Instruction pratique», etc., 400.

† Tardy: «Suite du Traitement», 117, 118.

VOL. I. 19

Este esforço natural do organismo para remover perturbações mórbidas é sempre proporcional ao mal a ser combatido. Só assim se pode explicar o fenómeno sempre recorrente de que, à medida que a saúde é restaurada, a sensibilidade ao magnetismo se perde. Quando o doente está restaurado não pode voltar a ser colocado no sono magnético. «Rio-me», disse uma sonâmbula, «a pensar nas tentativas

vãs que farão amanhã para me adormecer. Não o conseguirão, pois estarei boa.»*

É, portanto, uma e a mesma força que forma o organismo, sustenta o processo vital e repara lesões; a sua atividade é maior no sono magnético, mas descontinua-o quando o objetivo é atingido. E, novamente, é a continuação desta mesma força natural que na vigília produz a fome, e o instinto para alimento definido, que no sono ordinário, atuando representativamente, elicia a visão do remédio, e que, quando o acordar interior atinge a sua maior clareza no sonambulismo, é exaltada ao estágio de prescrição por si mesma. Como estas forças orgânicas formam o corpo de acordo com um tipo definido, assim o restauram segundo este tipo nas suas funções de saúde. Quem sustenta seriamente a conceção monista de que a mente é apenas a continuação da natureza, não achará difícil reconhecer a continuidade na sucessão de impulso formativo, poder sanativo natural, instinto nutritivo e ideia de saúde; na verdade, a um tal monista, poder-se-ia até sugerir a priori que ideias instintivas de saúde devem ocorrer. O impulso formativo orgânico está relacionado com o poder sanativo natural, assim como a autoinspeção interior com a ideia de saúde, e como o poder sanativo requer para a sua explicação que já o impulso formativo seja esquematizado por uma ideia, assim também a ideia de saúde só é explicável se a autoinspeção interior for já crítica.

A autoinspeção não está em todos os casos conectada com ideias de saúde, e mesmo quando estas ocorrem, primeiro desenvolvem-se gradualmente de um sentimento obscuro para a clareza. Mas que as ideias de saúde não são apenas raras exceções mostra-se no facto de que as suas formas mais simples ocorrem já no sono ordinário, e podem por isso recorrer a uma sucessão ininterrupta de observadores deste fenómeno.

Hipócrates, que constantemente recomenda aos médicos que tenham em conta nas doenças e nos sonhos o «divino», pelo qual as capacidades psicológicas transcendentais devem ser entendidas, diz concisamente: «Nos sonhos veem-se os alimentos que são bons para o

corpo.» De modo semelhante falam Aristóteles, Galeno, Areteu. Cícero diz que as qualidades de diferentes plantas são mostradas pelo sonho.* Mais tarde, é o médico Abdallah-Abnusina (Avicena) quem cita ideias de saúde no sonho.† Seguem-se Ficino,‡ Janitsch,§ e outros, até ao tempo mais recente.

Ao citar casos de ideias de saúde não os dividirei naqueles em que os sonâmbulos prescrevem para si mesmos e naqueles em que prescrevem para outros, uma distribuição que pertenceria antes a um livro de referência, mas adotarei um princípio de divisão que fará avançar o nosso entendimento do assunto, isto é, descobrirá a fonte das prescrições.

Pois há apenas três fontes das quais estas prescrições de sonâmbulos podem logicamente fluir: (1) O instinto dos sonâmbulos elevado à esfera ideal; (2) A reflexão dos sonâmbulos; (3) A reflexão do médico transferida para o sonâmbulo. Que a primeira destas é a verdadeira será agora mostrado; sendo a prova reforçada mais além pela refutação das outras.

(a) As Prescrições dos Sonâmbulos são Instintos.

O uso da palavra «instinto» não pode aqui induzir em erro o leitor, que já sabe que instinto para mim está conectado com a ideia que jaz abaixo do limiar psicofísico, e pertence à consciência do Eu transcendental interiormente desperto. A excitação desta ideia depende do material de sensibilidade acessível à consciência transcendental, e apenas na medida em que a sensibilidade e a ideia permanecem abaixo do limiar podemos nós, a partir do ponto de vista da consciência sensível, falar de um instinto inconsciente.

A prova de que as prescrições se originam de um tal instinto só pode ser derivada da forma como vêm, e do que contêm. Vêm no sono profundo do sonambulismo, e são tanto mais definidas quanto mais a consciência sensível é suprimida, isto é, quanto mais profundo é o sono e mais claro o acordar interior. O médico Wienholt aconselha por isso que só no seu sono mais profundo os sonâmbulos devem ser

perguntados sobre remédios, e ele assegura-nos que nunca tinha recebido então uma direção que não fosse ao propósito, embora muitas vezes, na verdade, uma mais heroica do que ele próprio teria arriscado.*

Ainda mais o caráter instintivo das prescrições se traí por virem dos insanos e «possecessos», caso em que qualquer outra fonte é excluída, uma prova de quão retamente Mesmer e Puységur julgaram, quando chamaram aos insanos sonâmbulos mal regulados. Strombeck viu uma pessoa num estado de insanidade que deu categoricamente como devia ser curada; nenhuma atenção foi prestada a isso, e ela tornou-se completamente louca.† Até os maus-tratos corporais, que os sonâmbulos, como os insanos, infligem a si mesmos, podem ser referidos ao impulso instintivo.

Uma sonâmbula de Petetin, se ficasse com um braço livre, podia infligir golpes violentos no seu estômago. A região do estômago era também o objeto principal de tais ataques entre osulsionários de São Medardo no início do século passado. A obra de três volumes de Carré de Montgeron, que está cheia de documentos oficiais, é um dos relatos mais notáveis destes acontecimentos, que entusiasmaram toda a Paris durante treze anos, mas permaneceram tão pouco compreendidos, que toda a copiosa polémica a que deram origem gira em torno da questão de saber se estes fenómenos deviam ser atribuídos a Deus ou ao diabo.‡ Os maus-tratos a si mesmos por estes ulsionários trazem vividamente à mente as crueldades infligidas nos seus próprios corpos por penitentes indianos, de quem Windischmann fala,* adicionando que viu muitos fenómenos deste género, surgindo de sonambulismo confuso, em manicómios, onde o tratamento de tais indivíduos não era compreendido, e que impressionavam como uma assembleia de penitentes indianos, na qual cada um estava ocupado à sua própria maneira.

A tais sonâmbulos mal regulados pertencem também aquelas pessoas «possessas» da Idade Média, que foram trazidas sob a descrição de bruxas, precisamente porque a ciência médica não tinha categoria para sonâmbulos. Assim, indicações de sonambulismo no

prognóstico e nas prescrições de saúde são encontradas nas crianças «possessas» de Annaberg, das quais se diz: «As crianças começaram a enfurecer-se violentamente, com assustadora distorção dos membros e de todo o corpo. [...] A sua respiração tem sido frequentemente tirada, e eles têm engendrado e exigido remédios para si mesmos, os quais têm sido de serviço imediato. [...] Eles souberam de antemão como seriam atormentados, e quando isso cessaria.»† Com as freiras possessas de Unterzell, também, cuja abadessa, Maria Renata, foi queimada como bruxa em 1749, a prescrição de remédios ocorreu.‡ Tertuliano, também, estava ciente deste fenómeno de pessoas possessas falarem como médicos, e como, de acordo com o espírito do seu tempo, só podia atribuir isto a demónios, chegou a uma explicação muito artificial: «Quando os demónios curam doenças, é porque eles próprios as causaram; prescrevem remédios eficazes, e depois acredita-se que expulsaram a doença, porque cessaram de a causar. (Quia desinunt laedere, curasse creduntur).»*

As prescrições elaboradas por si ocorrem, além disso, com aqueles sonâmbulos que têm a faculdade de autoinspeção e de diagnosticar as doenças de outros, e devem por isso ser consideradas como uma prolongação destas faculdades instintivas, assim como a última flor do poder sanativo da Natureza.

Um dos casos mais notáveis deste tipo é a história da doença da Sra. Marnitz, que foi tratada em vão para uma doença cardíaca por mais de vinte médicos durante anos, mas depois, tornando-se espontaneamente uma sonâmbula, conheceu a sua doença, definiu o seu curso, e restaurou-se a si mesma pelas suas prescrições.†

Como a inspeção interior não é um conhecimento abstrato, mas uma representação intuitiva do interior, assim também as prescrições de saúde. O instinto passa para a esfera percetiva, produzindo imagens de sonho; isto é, os sonâmbulos têm uma visão do remédio. O Professor Ennemoser conhecia uma sonâmbula cuja representação do seu remédio tomou a forma de uma noz grande cheia de leite; descreveu-a como tão grande como uma cabeça e coberta de carne

fibrosa. A sua descrição exata da árvore sugeriu um coco, que foi procurado em Hamburgo, e a doente melhorou diariamente.‡

Assim, enquanto raramente há uma nomeação abstrata do remédio, a descrição dele, e das suas qualidades medicinais, é frequentemente tão definida a ponto de oferecer ao médico uma pista suficiente. Mas se há uma dúvida, os sonâmbulos frequentemente tomarão nas suas mãos as drogas entre as quais a incerteza existe, e encontrarão a certa pelo paladar;* pois as influências, que para o homem normal permanecem abaixo do limiar de sensibilidade, chegam à consciência neles, e acordam uma inclinação ou repugnância instintiva. A sonâmbula de Wienholt disse de um remédio que devia ser preparado a partir de uma planta que crescia num lugar pantanoso fora da porta da cidade; descreveu a sua forma e tamanho, e desejou que fosse cortada miúda, fervida e depois bebida com leite.

De um condimento necessário só podia dizer que eram grãos, maiores do que erva-doce, castanhos, com uma aparência enrugada, e um sabor como pimenta. Sendo diferentes sementes colocadas diante dela, escolheu grana paradisi. Noutro caso, ninguém conhecendo a planta que ela pedia, desejou que quando acordada pudesse ser persuadida a dar um passeio na muralha, para que num sono posterior pudesse indicar o lugar onde devia ser encontrada.† O médico Billot conta-nos sobre um sonâmbulo que tinha prescrito uma planta para uma senhora doente; indicou o seu lugar num bosque, a quatrocentos metros de uma certa casa, ao pé de um carvalho. Foi levado ao bosque, onde não encontrou a planta, mas depois deitou-se e adormeceu; ao acordar, dirigiu-os para uma busca a nordeste. A distância a partir da casa foi medida, e ao pé do carvalho a planta foi encontrada.‡

Esta busca ulterior da representação percetiva, pela qual o lugar é encontrado, ocorre frequentemente. Uma sonâmbula de Puységur prescreveu para si mesma um vegetal que não conseguia nomear nem descrever devidamente. Propôs agora ao seu magnetizador que ele fosse dentro em pouco com ela dar um passeio no jardim, onde ela o veria e sentiria um impulso instintivo para o colher. Quando acordou

tinha esquecido tudo — como é comumente o caso, pela razão de que a ideia está abaixo do limiar —, mas no jardim colheu uma planta, sem ser capaz de alegar qualquer outro motivo além do seu capricho, até ter recolhido o suficiente para o medicamento prescrito.* Outra sonâmbula especificou o lugar onde a erva remédio devia ser encontrada à distância de uma milha, não conhecia nome para ela, e só podia dizer que era amarga.† A outra, após acordar, Puységur repetiu a sua própria prescrição (do sonâmbulo), mencionando onde a planta devia ser encontrada, a uma légua de distância, perante cujo conhecimento do magnetizador o doente ficou surpreendido.‡

Uma sonâmbula de Reichel indicou um frasco branco numa certa fila numa botica onde não tinha entrado há oito anos, como contendo o seu medicamento.§ A sonâmbula de Römer prescrevia tudo para si mesma. Uma vez precisou de uma droga da loja, e deu a cor do frasco e o seu número na fila, da direita para a esquerda e o inverso. Havendo algum escrúpulo sobre o cumprimento, ficou desagradada, até que o médico foi à loja, e, como a droga lhe pareceu apropriada, permitiu o seu uso.

Outro remédio ela viu num frasco de porcelana coberto de poeira e teias de aranha, numa loja em que nunca tinha entrado. O médico trouxe-lhe dois medicamentos embrulhados em papel, mas ela conheceu pelo cheiro aquele que tinha prescrito. Prescreveu também para outro doente um remédio da mesma loja, do terceiro frasco da sexta fila, do qual só podia dizer mais além que era espesso e preto.* Um caso similar é garantido por Carus.†

Em grau à medida que o acordar interior é mais claro, a ideia do remédio fica definida desde sinais gerais até pormenores. O Dr. Hanak relata o caso de um sonâmbulo que prescreveu para si mesmo raiz de Angélica, e uma certa erva preta com folhas longas; não a conseguia nomear, mas apenas a montanha em que seria encontrada. Era Gentiana Amarella Linnaei, e quando lhe foi trazida reconheceu-a imediatamente como aquela que lhe tinha aparecido no sono magnético.‡ Uma doente do médico Bende obteve a ideia de pó de

almiscar, de modo que viu o almizcreiro, para ela desconhecido, de cujo corpo a droga que a devia curar caía.

Primeiro descreveu-o como castanho-claro, e do tamanho de uma pequena corça; numa visão posterior a imagem era mais distinta, e viu a bolsa de onde o pó caía, mas na vigília falava dele como de uma planta.* Até o tratamento a ser aplicado pelo médico é frequentemente visto em imagem. Uma sonâmbula viu dez sanguessugas a trabalhar no seu peito, e sugeriu isto ao médico, que seguiu o seu conselho.† Outra sonhou que o seu médico, para a curar da sua surdez, magnetizou os seus pés num banho quente, e a sugestão foi adotada com completo sucesso.

A sonâmbula de Haddock, Emma, era muito notável nisto, como em muitos outros respeitos. Veio uma vez a Haddock um cavalheiro cuja filha sofria de uma doença cerebral que desafiava todo o tratamento médico; para mediar o rapport, deixou atrás de si meramente um papel com esboços a lápis feitos pela sua filha. Haddock deu o papel a Emma, e perguntou-lhe se conseguia encontrar a pessoa que tinha feito os esboços, e se podia declarar a sua condição de saúde. Ela logo encontrou a jovem senhora, descreveu exatamente os sintomas externos, e as suas próprias perceções em relação ao estado interno do cérebro, ao qual órgão referiu toda a causa da doença. Após recomendar diferentes passes mesméricos, exclamou, apontando para o teto da sala: «Está ali o que, com o mesmerismo, curará a jovem senhora.»

Descreveu então pequenos frascos e taças numa oficina em Manchester, em cuja janela se encontrava um busto. Haddock recordou-se agora de uma botica homeopática naquele lugar, com um busto de Hahnemann; procurou um estojo daqueles medicamentos dali, e colocou-o, selado, na mão de Emma. Ela indicou exatamente a posição do remédio, que era ipecacuanha. Deram-lhe um glóbulo, e ela descreveu a sua composição (açúcar de leite, farinha, com espírito de vinho diluído com tintura de ipecacuanha), dizendo que o verdadeiro medicamento estava misturado com duas outras coisas e com algo doce. O remédio foi completamente bem-sucedido.*

Ora, que Emma pudesse percecionar a substância em diluições homeopáticas mostra o elevado grau em que o limiar de sensibilidade estava deslocado nela; mas mostra também, bastante à parte do sucesso da cura, que embora as ações de tais diluições possam permanecer abaixo do limiar da consciência sensível, enquanto a alopatia tem uma influência mais percetível, isto está longe de ser uma razão para rejeitar a homeopatia. Dizer mais aqui sobre este ponto é, na verdade, supérfluo; pois a partir da obra muito importante do Professor Jäger sobre «Análise Neural» — não obstante ser sistematicamente ignorada —, cada leitor pode ficar irrefragavelmente convencido de que o sistema nervoso humano reage imediatamente às mais atenuadas doses homeopáticas, um facto que Jäger exibiu de uma forma muito impressionante por experiências com um cronoscópio de Hipp.†

A opinião de que as prescrições de saúde procedem da transição, para a esfera das ideias, do poder sanativo da própria Natureza, recebe confirmação muito importante do facto de que a visão do remédio começa com imagens indefinidas, e gradualmente se torna clara. Pois se já o sono ordinário exalta as funções vegetativas, e se o tratamento magnético, ao aprofundar o sono, não fez mais nada do que exaltar mais além o poder sanativo da Natureza, segue-se de necessidade que a excitação da ideação pelo poder sanativo é um processo gradual no decurso do tratamento magnético, e a exaltação do poder sanativo com ele conectada, e assim que a visão do remédio pode também tornar-se gradualmente mais distinta.

O acordar interior e a distinção da visão é justamente proporcional ao aprofundamento do sono e ao deslocamento do limiar de sensibilidade. Auguste Müller prescreveu um medicamento a um doente, mas notou que ela devia «sonhar a maneira de o usar na noite seguinte».* A perceção procede do geral para o particular. Uma clarividente com Wolfart recebeu primeiro a representação de água contendo terra e sal; a pouco e pouco a imagem desenvolveu-se na de uma fonte de saúde alcalina e carbonatada com as características mais definidas das imediações, e finalmente o nome Ems foi proferido.† É

muito frequentemente o caso que os sonâmbulos não saibam de remédio algum, mas sintam que encontrarão um num sono posterior.‡ Assim, toma lugar aqui, dentro da vida de sonho, uma exaltação similar àquela que é frequente na vigília, de um mero pressentimento indefinido para uma visão distinta, como é talvez também o caso na segunda vista. Há também sonâmbulos que no estado sonambúlico ordinário não conseguem encontrar remédio algum, mas descobrem-no na condição exaltada chamada transe (Hochschlaf).§

Acontece frequentemente que os sonâmbulos mais tarde corrigem as suas próprias declarações e prescrições. A razão disto pode ser dupla. Se foram perturbados por interrogações prematuras, antes de o momento de espontaneidade ter chegado, as suas declarações não fluem da fonte pura do instinto, mas são adulteradas pela reflexão ou memória. A diferença de duas declarações pode também ser devida à profundidade inconstante do sono, com a qual, como se acaba de dizer, a definição do instinto, e a clareza da ideia procedente dele, também mudam. Não há assim razão para interpretar tais correções no sentido cético.

Deleuze recusou a uma sonâmbula um medicamento que ela tinha exigido, e conseguiu dissuadi-la dele; duas semanas mais tarde ela estava contente por não o ter tomado, tendo a sua aplicação sido devidamente adiada até agora, que era o tempo certo para ela. A profundidade insuficiente do sono na primeira ocasião foi, portanto, a causa desta falácia no que respeita ao tempo. Mas se o sono é imediatamente aprofundado, a correção pode seguir-se de imediato. É por isso desejável repetir perguntas anteriores, no caso de um tal aprofundamento. Uma sonâmbula do médico Koreff* declarou-se incurável, e estava talvez certa, na medida em que mediu a doença pela força até aí aplicada pelo seu médico ao combatê-la. Mas quando este último, pelo maior esforço, a tinha colocado num sono mais profundo, ela acordou tão fortalecida, que a incorreção do seu prognóstico ficou patente.

Teria sido muito instrutivo se o médico tivesse repetido a sua pergunta antes do acordar, quando é provável que tivesse recebido

uma resposta diferente da primeira declaração. Koreff até citou o caso de uma sonâmbula que corrigiu a prescrição elaborada por si de outra sonâmbula, e conseguiu dissuadir esta última dela e induzi-la a adotar o verdadeiro remédio.* Mas só excecionalmente poderia acontecer que o julgamento da doença de outrem fosse mais verdadeiro do que o do próprio doente.

A fonte instintiva das prescrições aparece também nisto: em que elas frequentemente pedem emprestada à vida de sonho a sua bem conhecida forma de cisão dramática de si mesmo. Os sonâmbulos nesse caso não veem o remédio, mas aprendem-no de uma voz interior, ou ser-lhes-á transmitido por uma pessoa visionária, como nos sonhos já mencionados de Aspásia e Alexandre.

Tais casos ocorrem frequentemente, e têm dado ocasião a conceções supersticiosas, porque a sua explicação por referência ao fenómeno similar e familiar da vida de sonho tem sido negligenciada. A realidade do conselheiro tem sido acreditada, o que poderia ter sido evitado pela simples consideração de que nesse caso a realidade do dragão no sonho de Alexandre, e das pombas simbólicas que desempenham um papel tão frequente, devia também ser aceite. O sujeito transcendental no indivíduo trai-se a si mesmo como a fonte, quando o sonâmbulo apenas ouve uma voz, mas não vê pessoa alguma.† Mesmo estas vozes são ao início apenas ouvidas fracamente, como de muito longe; mas depois, especialmente após longa operação sobre a boca do estômago, sempre mais distintamente.‡ O médico Heineken relata a seguinte resposta notável de uma sonâmbula, a quem tinha questionado sobre o modo da sua autoinspeção e prescrições:

«Membros meus todos estão como que penetrados por uma corrente de luz; vejo o interior do meu corpo — todas as suas partes parecem transparentes; vejo o sangue a fluir pelas minhas veias; observo exatamente as desordens que estão numa parte ou na outra, e penso atentamente nos meios pelos quais estas podem ser removidas; e depois parece-me como se alguém chamasse por mim, Tens de empregar isto ou aquilo.»* Parece assim que o remédio se apresenta

primeiro como uma sugestão súbita no decurso da autoinspeção. Parece mais além — de completo acordo com o que foi dito no capítulo sobre «A Cisão Dramática de Si Mesmo no Sonho» — que esta sugestão assume necessariamente a forma dramática, porque o seu ultrapassar do limiar de sensibilidade é a emergência do inconsciente.

Ora, se esta explicação de prescrições de saúde dramáticas está correta, somos levados por ela a priori à hipótese de que, quando o aprofundamento da vida interior falha no grau necessário, a sugestão é omitida, e, portanto, que deve haver sonâmbulos possuindo apenas o dom da autoinspeção, sem o das prescrições. Ora isto é muito frequentemente o caso, o que só é explicável se a teoria acima da cisão dramática estiver correta. Tais sonâmbulos, nos quais a faculdade latente para prescrições permanece inconsciente, frequentemente levam o médico a sugerir diferentes medicamentos; e se ele menciona um que é apropriado, eles sabem que o é. Isto é novamente uma prova de que a faculdade para prescrever não falta essencialmente, mas é apenas retida no inconsciente.

A nossa memória inconsciente segue frequentemente a mesma regra psicológica. Se, por exemplo, não conseguimos recordar o nome de um lugar, a existência inconsciente em nós do nome capacita-nos, não obstante, para determinar criticamente entre sucessivas sugestões feitas por outra pessoa, rejeitando-as até que o nome certo seja mencionado, momento em que o reconhecemos de imediato.

São Agostinho faz menção de um menino que frequentemente tinha visões, jazia sem sentimento, e com os olhos abertos nada via — evidentemente um caso de sonambulismo. Afirmou que viu dois meninos que lhe anunciaram a causa da sua doença, e foi finalmente curado porque o seu médico adotou o tratamento prescrito por estes meninos visionários.* Esta cisão dramática ocorreu também com a vidente judaica, Selma, já mencionada. Viu o seu espírito protetor e um velho; o primeiro prescreveu óleo de linhaça, o segundo azeite. Mais tarde o sonho recorreu numa forma diferente; viu agora a sua irmã, que foi com ela a uma loja e pediu óleo de linhaça; o lojista

considerou o azeite mais ao propósito, mas tentou em vão persuadir a irmã. É notável que esta irmã, que estava de boa saúde, teve um sonho similar na mesma noite.† Neste sonho reflete-se evidentemente a ainda presente indistinção da visão.

Outra forma de prescrição aparece em escritas visionárias. A sonâmbula de Petersen viu letras romanas a formarem-se grandes e brilhantes, como que douradas.‡ A forma particular de tais visões parece ser frequentemente determinada involuntariamente pelo magnetizador; pois Bertrand menciona uma, todos os doentes da qual tinham visões similares do remédio, ao verem-se num lugar deserto, o qual, quando eram questionados sobre a doença, ficava coberto com a planta remedial própria para cada caso.*

Assim também são formas alegóricas e simbólicas pedidas emprestadas à vida de sonho. Uma doente viu a sua condição simbolizada como uma flor adornada com todas as suas folhas, mas com uma mancha escura do lado do cálice, para significar a sua queixa no peito, da qual previa longos anos de sofrimento.† Outra viu no caule da sua planta simbólica um verme a comer através da medula até à flor, que depois caía.‡ A sonâmbula do Conselheiro Médico Klein viu em visão uma jornada na montanha, cujas cenas representavam as lutas físicas e psíquicas conectadas com a sua cura magnética.§

Finalmente, a origem instintiva das prescrições pode ser inferida da sua singularidade. Isto é especialmente observável em tais ações instintivas como são adotadas para aprofundar o sono. Se, por exemplo, os movimentos rotatórios de longa duração habituais entre os Dervixes se destinam a excitar a condição sonambúlica, a imitação deste proceder por sonâmbulos só pode ter o aprofundamento do sono por objetivo. Merece menção que, de acordo com Reichenbach, este movimento rotatório ocorre em conexão com os fenómenos da luz Od.‖ Chardel conhecia uma doente que se colocava em sonambulismo, e era clarividente, girando sobre si mesma até ficar com tonturas.* Uma doente de Deleuze sofreu numa viagem, longe do seu magnetizador, uma deslocação do fémur, que ela própria

recompôs num acesso de sonambulismo; e ao passo que antes não conseguia suportar o menor toque, ergueu-se agora, deu voltas à sala, e fez rotações sem qualquer problema.†

O mesmo foi também observado entre os ulsionários de São Medardo. Um destes passava de uma a duas horas diariamente durante vários meses nestas rotações, fazendo cerca de sessenta numa por minuto; ficava na ponta de um pé, o outro descrevendo um círculo no ar. Outra, uma mulher, limitava-se a movimentos da cabeça, tão rápidos que as suas feições mal podiam ser distinguidas.‡ Já encontramos a origem deste método de excitar a clarividência na Índia. Assim é exigido aos noviços bramânicos girar sobre si mesmos doze vezes vinte e quatro vezes, e, se a força bastar, vinte e quatro vezes quarenta e oito vezes.§

Mas os remédios medicinais trazem também à luz a sua fonte instintiva pela sua estranheza. Comparando o conselho dado pela Pítia délfica ao jovem epilético, Demócrates,‖ e as prescrições dadas no sono do templo que estão preservadas sobre algumas tábuas votivas,¶ com as medievais de Paracelso, e as dos sonâmbulos, tão impressionante aparece a relação entre toda a série destes fenómenos, que a hipótese da sua fonte comum no sonambulismo se sugere espontaneamente.

Se as prescrições dos sonâmbulos estão enraizadas no poder sanativo da natureza, e são de um caráter instintivo, é de esperar antecedentemente que mostrem uma relação com os notáveis instintos dos animais. Já na antiguidade estes instintos excitavam tal surpresa nos observadores que se pensava que os animais deviam participar da alma divina, e mesmo investigadores mais recentes estão inclinados a atribuir infalibilidade àqueles instintos que se relacionam com a provisão para a descendência. Esta infalibilidade é também reivindicada por muitos magnetizadores para as prescrições dos sonâmbulos. Que nisto foram longe demais é patente pelo facto de que as prescrições são frequentemente fenómenos de um caráter misto, e é frequentemente difícil decidir se as declarações estão livres de constituintes da consciência de vigília, reflexão ou fantasia.

Esse perigo, e o ulterior de que opiniões do próprio magnetizador possam ser transferidas para o sonâmbulo, são particularmente de recear quando as prescrições são eliciadas por muita interrogação, e daí a espontaneidade da visão de cura ser desejada como uma indicação de instinto. Puységur relata que uma sonâmbula frequentemente ocultava intencionalmente a sua visão, temendo as inquirições e experiências dos circunstantes, as quais interferiam com a sua autoinspeção.* Faria elogia as visões surgidas subitamente como especialmente de confiança, preferindo-as a outras que se desenvolvem gradualmente,† e nisto parece até aqui ter razão, em que estas últimas mais facilmente admitem as falsas estimulações acima referidas.

Verdadeiras prescrições instintivas, portanto, nunca se apresentam como um conhecimento abstrato na consciência sonambúlica; têm as formas externas próprias da vida de sonho: perceção intuitiva, cisão dramática e símbolo. O perigo de influências estranhas é menor no sonambulismo autoinduzido; neste, portanto, quando se eleva ao estágio de prescrição, vemos a forma mais perfeita do poder sanativo da natureza; e em tais prescrições o sonâmbulo aparece tão pouco sujeito a engano como o próprio poder sanativo natural.

Kerner diz de uma das suas sonâmbulas que o que ela prescrevia para si mesma atuava «com certeza matemática», mas as suas prescrições para outros eram de menos proveito, sendo a sua explicação que os doentes não observavam estritamente as horas prescritas para os remédios, um ponto muito insistido pelos sonâmbulos,* os quais explicam falhas, e também as alterações que eles próprios fazem nas suas prescrições, pela execução imperfeita das suas direções.

Como as prescrições não podem depender do conhecimento teórico, e por isso a garantia de sucesso só pode ter a forma de uma firme crença e confiança, todas as declarações que contenham explicações e raciocínios teóricos devem ser olhadas com suspeita.

Mesmo no resto há ainda perigo de engano, pois as imagens da exaltada fantasia dos sonhos no sonambulismo têm a frescura e a vivacidade de visões verdadeiramente instintivas, e são indistinguíveis destas,

• Kerner : ' *Geschichte zweier Somnambulen*,' 373.

tal como em algumas pessoas insanas os produtos da imaginação se misturam indistinguivelmente com os objetos reais. É por isso facilmente explicável que as sonâmbulas sejam convictas de erros, e que elas próprias os retirem.* A influência do *rapport* com o médico explica ainda a observação que tem sido feita de que as sonâmbulas alemãs, francesas e inglesas muitas vezes apenas ecoam as teorias médicas prevalecentes nos seus países.^ Mas embora casos particulares possam ser referidos a estas duas fontes de prescrições de saúde, em geral elas podem ser excluídas—uma confirmação indireta adicional da visão de que as prescrições são instintivas.

(^) *As Prescrições das Sonâmbulas não Provêm da Reflexão.*

A independência da reflexão é o sinal caraterístico de todos os instintos, e encontra-se, portanto, nas prescrições de saúde das sonâmbulas. Isto é evidente a partir de toda uma sucessão de fenómenos. Deve mencionar-se, em primeiro lugar, que, segundo a experiência, as prescrições mais fiáveis são as dadas por sonâmbulas completamente ignorantes, e que até crianças pequenas manifestam esta faculdade em elevado grau.

Estas prescrições são muitas vezes extremamente estranhas, parecendo até sem sentido. Se, contudo, a opinião aqui defendida, de que o sonambulismo depende de um deslocamento do limiar da sensibilidade, e da emergência parcial da consciência transcendental, estiver correta, a singularidade de muitas das prescrições fica logo explicada.

• Morin : ' *Magnétisme*,' 333-336.

† Kieser : ' *Tellurismus*,' ii. 190.

‡ Ennemoser : ' *Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung*,' 126.

Pois com este deslocamento a relação da sensibilidade com as substâncias químicas tem de ser alterada; um material de sensibilidade totalmente heterogéneo é trazido ao Sujeito. As prescrições, portanto, devem ser frequentemente tão heterogéneas quanto é este material de sensibilidade do qual derivam; e os remédios devem assim afastar-se mais ou menos daqueles em uso na medicina, que têm em conta antes a relação normal do homem com a Natureza. A sonâmbula de Römer disse: 'Amanhã de manhã, pontualmente às nove e um quarto, tenho de beber meio copo de água de cravos de sapato;' adicionando para os espantados ouvintes a instrução adicional de que cinquenta cravos de sapato deveriam ser escaldados com água a ferver, postos ao lume com um pinto e meio de água, e fervidos até reduzirem a meio pinto.*

Isso soa absurdo, porque para a sensibilidade normal é provavelmente bastante ineficaz; mas nós não sabemos de todo que efeitos existem que permanecem abaixo do limiar. De facto, todo o sistema da homeopatia assenta em tais efeitos abaixo do limiar.

Muitas prescrições recordam os remédios simpáticos dos paracelsistas medievais e o folclore dos nossos dias. A eficácia de alguns destes meios é admitida por muitos médicos sem preconceitos, assim como a impossibilidade de uma explicação científica da mesma.† Parece, contudo, que o sonambulismo explicará não só isto, mas também a origem dos remédios do folclore, por prescrições dadas no estado extático. O próprio Paracelso, relata-se, levantava-se de noite e num estado meio extático declarava os remédios para diferentes doenças.

• Römer : ' *Historische Darstellung*,' etc., 35.

† Dr. Fr. Most : ' *Die sympathetische Mittel und Kurmethoden*,' 1842.

20—2

A crença popular na transferência de doenças para as plantas—*transplantatio morborum*—desempenha um papel também no sonambulismo.* Uma doente de Werner ordenou que as unhas cortadas dos seus dedos das mãos e dos pés, e misturadas com cabelo seu e do magnetizador, e com sangue, fossem enterradas sob as raízes de uma árvore. Quando tudo estivesse putrefacto e tivesse subido para a árvore como seiva, a sua saúde melhoraria. Este era um remédio genuinamente magnético e igualmente simpático.

Uma consequência do deslocamento do limiar da sensibilidade é que a inclinação ou repugnância pelos medicamentos difere no estado de vigília e no estado sonambúlico. Medicamentos pelos quais em vigília as sonâmbulas têm o maior desgosto, elas muitas vezes os adotam de boa vontade na sua condição magnética, ou se os medicamentos forem tornados homogéneos para elas por tratamento magnético. Gostam de beber água magnetizada, e louvam o seu poder curativo. Uma sonâmbula exigia que tudo o que comia ou bebia fosse magnetizado, e uma chávena de café, na qual o cunhado do seu médico tinha secretly posto o dedo, excitava nela dores e convulsões.† Outra ficava sempre indisposta com leite comum, qualquer que fosse a composição em que entrasse, embora isto nunca ocorresse quando o leite era magnetizado.‡ Por outro lado, as sonâmbulas muitas vezes sabem que alimentos são nocivos, os quais em vigília preferem.

• P. ex., Werner : ' *Schutzgeister*,' 289.

† ' *Archiv*,' v. 3, 83. [Pois isto era o que é conhecido como 'magnetismo cruzado.'—Trad.]

‡ Tardy : ' *Essais-Vorrede*,' 13.

Selma avisou os seus amigos para não lhe darem pêras, por muito que ela pedisse por elas;* e uma das sonâmbulas de Römer proibiu em geral tudo o que pedisse quando não estivesse no sono magnético.† Muitas vezes não têm qualquer consideração pelas suas inclinações normais ou pelo contrário relativamente a alimentos e remédios, tendo uma sonâmbula do médico Heinecken prescrito para si mesma ruibarbo no dia seguinte, para ser administrado à força, visto que tinha

uma aversão especial por ele.‡ Noutros casos esta dificuldade é ultrapassada.

Assim, uma sonâmbula prescreveu para si mesma diferentes remédios; aqueles de que gostava para lhe serem oferecidos quando acordada, os outros tomá-los-ia no sonambulismo, p. ex. tártaro emético e ipecacuanha. Ela nomeou as diferentes mezinhas, tendo lido os rótulos de forma clarividente, ora nesta, ora naquela farmácia. Acordada, julgava-se incurável; no sonambulismo, pelo contrário, estava cheia de esperança.§ Mas embora os nomes dos medicamentos possam ser conhecidos de forma clarividente, em regra não são nomeados, mas apenas descritos. A faculdade não é minimamente reflexiva, mas depende de sentimentos e intuições que, se simbolizados, as próprias sonâmbulas compreendem apenas por graus, ou parcialmente, ou mesmo de todo não compreendem. A Senhora Marnitz não sabia nomear a eufórbia, o trifólio-dos-pântanos, ou o espírito fórmico, mas descreveu a aparência e a localização da primeira, e deste último a aparência, o sabor, e a posição na farmácia.||

- Werner : ' *Selma*,' 77.

† Römer : ' *Histor. Darst.*,' 44.
‡ Heinecken : ' *Ideen und Beobachtungen*,' etc., 115.
§ Gauthier : ' *Histoire*,' etc., ii. 358.
|| Perty : ' *Myst. Ersch.*,' i. 264.

A uma sonâmbula, sendo perguntado como sabia que uma erva, cuja localização tinha dado, era curativa, quando contudo não sabia o seu nome, respondeu sensatamente que as ervas não têm nome em si mesmas, mas apenas os recebem dos homens.* No entanto, a inferência de Puységur de que nomes como denotações abstratas e arbitrárias nunca podem ser conhecidos pelas sonâmbulas parece não ser em geral correta. Algumas experiências muito notáveis de Tardy podem ser consideradas como fenómenos de transição para o conhecimento dos nomes.

De uma obra antiga sobre medicamentos ele tinha extraído uma longa lista de remédios para a ténia, cujos nomes leu à sua sonâmbula,

uma rapariga sem instrução das classes baixas. Ela rejeitou um número deles, mas adotou avidamente casca de laranja amarga e semente de cânhamo. Ela não pôde dar outra explicação além de que tinha ouvido os primeiros nomes mencionados com repugnância, mas estes últimos com prazer. Sintomas muito desagradáveis, de que sofria há mais de quatro anos, foram assim removidos.† Outra vez, para a queixa semelhante de outro doente, ele enumerou à sua sonâmbula muitos remédios; desta vez ela rejeitou o usado por si mesma, e recomendou um dos outros que lhe foram mencionados.‡

Uma vez ela nomeou para um doente uma erva não conhecida do próprio Tardy, que, contudo, a procurou; num sono posterior ele mostrou-lha, perguntando meramente se a conhecia, e ela respondeu logo que era um remédio vantajoso para aquele doente.§

• Puységur : ' *Recherches*,' etc., 148.
† Tardy : ' *Essais*,' 66 ; ' *Journal de Traitem.*,' 94, 95.
‡ Tardy : ' *Journal*,' etc., 115.
§ Tardy : ' *Essai*,' etc., 67.

Mas o fenómeno mais impressionante deste tipo dá-se no caso do rapaz sonâmbulo Gorwitz, que, sendo interrogado pelo seu médico (o seu irmão) sobre venenos, 'ditou com incompreensível exatidão os nomes mais difíceis de venenos, cuja enumeração de apenas uma pequena parte encheria muitas páginas em quarto.'*

Resta notar um fenómeno que é aparentemente o mais difícil de explicar pelo princípio do instinto. Muitas sonâmbulas prescrevem a aplicação de aparelhos técnicos, declarando a construção e desenhando-os elas próprias. O chamado balde mineral usado nos primeiros tempos do mesmerismo era muitas vezes enchido segundo as instruções das próprias sonâmbulas. A sonâmbula de quinze anos de Römer esboçou uma máquina no sono, adicionando nomes explicativos. Esta máquina tinha um cilindro, como uma máquina elétrica, certas partes constituintes do balde, mas noutros respeitos diferia de todos os dispositivos físicos conhecidos; era de uma construção estritamente geométrica, e segundo o médico era um artefacto muito interessante.

Ela concebeu esta máquina numa forma simples para seu próprio uso, numa mais complicada para constituições mais fortes; fez também um esboço desta numa escala maior, recortou-o, fixou-o em papel, e por último preparou um modelo em pasta. Quando se fez um começo com este aparelho complicado, um esboço do qual é dado no livro de Römer, ela encontrou defeitos nos desvios do seu modelo, e corrigiu os erros. A máquina devia ser colocada junto à sua cama durante o seu sono para lhe permitir julgar a mesma.† Gorwitz : ' *Richards magn. Schlaf*,' 55.

† Römer : ' *Hist. Darst.*,' 11, 12, 24, 26.

A vidente de Prevorst também teve, no início da sua doença, um sonho no qual lhe apareceu uma máquina, pelo uso da qual esperava ser curada; nenhuma atenção foi dada ao seu sonho, embora este fosse repetido várias vezes. Finalmente, após um intervalo de quatro anos, a mesma imagem de sonho recorreu dramaticamente, o seu 'guia' segurando diante dela a máquina, e censurando-a pela sua negligência anterior em aplicá-la, visto que a teria curado. De manhã ela esboçou esta máquina no papel. Cada uso dela era seguido de choques, como de uma bateria galvânica, sucedidos por espasmos, após os quais ela se sentia sempre mais forte. Eu próprio vi o esboço* desta máquina em posse do filho de Kerner, o Conselheiro Theobald Kerner. Um facto semelhante é brevemente mencionado por Carré.†

Seria um erro, contudo, atribuir prescrições, quando elevadas ao ponto de construção técnica, à reflexão deliberada. Se a maravilhosa estrutura dos flocos de neve,‡ ou dos protozoários,§ ou os princípios matemáticos seguidos na formação das plantas, não forem permitidos como casos análogos, podemos ainda apontar para a engenhosidade com que as aranhas tecem as suas teias, e as abelhas constroem as suas células. Referir tais instintos ao entendimento seria atribuir aos animais uma inteligência mais do que humana. O gorgulho-da-bétula (*Rhynchites betulae*) para o fim de maio corta tiras das folhas da bétula, enrolando-as em câmaras em forma de funil, e demarcando berços adequados para os seus ovos.

- Kerner : ' *Seherin der Prevorst*,' 23, 108, 109.

† Carré de Montgeron : ' *La vérité*,' etc., iii. 581.
‡ Semper : ' *Der Stil. I Vorrede*,' München, 1878.
§ E. Haeckel : ' *Das Protistenreich*,' Leipzig, 1878.

Um padrão regular parece ser seguido, o qual, contudo, pode ser alterado segundo as necessidades do escaravelho, se ele não encontrar folhas conformes a ele. Debay copiou estas secções de folhas com a maior exatidão, e Heis descobriu, após cuidadosa investigação, que para os seus fins particulares elas concordam perfeitamente, mesmo nos menores detalhes técnicos, com resultados de cálculos só atingíveis com a ajuda de certas partes da matemática superior, que tinham permanecido desconhecidas até uma data recente nessa ciência.*

É certamente mais permissível dizer, com Cuvier, que os animais são sonâmbulos, do que atribuir-lhes inteligência sobre-humana; e assim é também mais permissível atribuir o desenho de instrumentos técnicos ao instinto do que à deliberação consciente de uma rapariga de quinze anos, para quem a própria palavra 'Física' era talvez desconhecida. Os leitores do notável livro já referido, a ' *Philosophie der Technik*' de Ernst Kapp, compreenderão este fenómeno impressionante da vida sonambúlica sem dificuldade, e concordarão comigo em que Kapp poderia ter feito uso dele como uma forte confirmação da sua teoria.

O carater instintivo é especialmente manifesto nas prescrições das sonâmbulas para outros, pois se estas tivessem de ser referidas à reflexão, o entendimento das sonâmbulas teria de ser maior do que o dos homens de ciência. No diagnóstico, o método dos médicos é raciocinar reflexivamente a partir dos sintomas para as causas internas, enquanto as sonâmbulas conhecem a doença intuitivamente ou sensitivamente. Este é também o caso quando elas prescrevem para outros.

• Duttenhofer : ' *Die 8 Sinne des Menschen*,' 227 ; Nördlingen, 1858.

Parece que isto pode até acontecer no sono comum. Magnenus, pelo menos, parece afirmá-lo em efeito, a partir da sua própria

experiência, no seu livro sobre o Tabaco. Quando ele ia dormir com os seus pensamentos dirigidos a uma pessoa doente, eram-lhe apresentados remédios no sonho que ele considerava incomparáveis quando os ponderava de manhã, e que aplicava com o maior benefício.*

Tertuliano também, cujas experiências com sonâmbulas o tornaram até um herege, relata que uma pessoa nas suas 'iluminações'—provavelmente sonambúlicas—prescrevia para outras pessoas.†

Deleuze conheceu uma rapariga de dezasseis anos que ditava tratados médicos sobre diferentes doenças. Ela respondia às suas perguntas de forma clara e distinta. Mas um dia ela não pôde dizer absolutamente nada sobre a natureza da gota, e os meios de a curar. Outras doenças, disse ela, estavam pelo menos potencialmente na sua própria constituição, mas da gota ela não tinha em si mesma o mais pequeno germe, e por isso só podia falar dela se colocada em *rapport* com uma pessoa com gota.‡

Deleuze, que procedia de forma muito circunspecta e cética, teve experiências semelhantes com outras sonâmbulas, mostrando que mesmo aqui, onde a reflexão parece estar implícita, o fundamento é um sentimento pervasivo do organismo, mas talvez não suficientemente intenso para excluir qualquer mistura de ingredientes mentais; pelo menos nos tratados da rapariga acima mencionada, Deleuze descobriu que eram favorecidos princípios de medicina que estavam em voga então, mas que sofreram alterações subsequentes.

• Boismont : ' *Traktat von Geistern*,' 222 ; Halle, 1721.

† ' *Archiv*,' ii. 2, 160.

‡ Deleuze : ' *Histoire critique*,' etc., i. 193.

Como vimos, o instinto de saúde está muito exposto a interferências; a sua determinação é por isso muito difícil, e uma confiança cega nas prescrições está, em todo o caso, deslocada.

Mas as instruções da pura manifestação instintiva parecem ser sempre acompanhadas de sucesso. O Conselheiro Médico Wezler, de Augsburgo, tendo sofrido durante anos de uma queixa nervosa, foi instruído por uma sonâmbula a usar lavagens com um sabão, cuja preparação ela descreveu. Ele ficou em pouco tempo aliviado dos seus sofrimentos, e considerou esta cura tão extraordinária que experimentou o remédio com outros doentes, e curou os casos mais obstinados com ele.* Só posso referir-me brevemente aqui a outro caso muito notável, a história da cura da Condessa Maldegem, cuja doença, relacionada com a insanidade, era de anos de duração.† Com a sonâmbula de Haddock, Emma, também, o instinto curativo estava tão extraordinariamente desenvolvido que até médicos de elevada posição não desdenhavam procurar as suas elucidações sobre casos na sua prática.

Mesmo as prescrições para outros tomam muitas vezes a forma de um cindir dramático do próprio Eu. Num desses casos, um rapaz estava a ser tratado para uma doença dos olhos que piorava continuamente, não obstante os médicos. Havia um lacrimejo constante dos olhos, e quando as pálpebras podiam de todo ser levantadas via-se que os olhos estavam a definhar. A mãe em desespero, uma espanhola das colónias, enquanto sentada no leito do doente, refugiou-se na oração, e nesta condição de agitação interior, tão favorável ao sonambulismo, teve uma visão na qual a própria Virgem apareceu.

• Wezler : ' *Meine wunderbare Heilung durch eine Somnambule*,' 58 ; Augsburgo, 1833.
† Kerner : ' *Seherin von Prevorst*,' 457.

Ela foi ouvida exclamar de repente, 'Obrigada, Santa Virgem, eu irei procurá-las!' Ela foi em seguida para o bosque, acompanhada por duas senhoras, que não conseguiram obter resposta dela; ela ali colheu ervas, arrancando-as pelas raízes, e em casa fez uma decocção delas, e desta colocou cataplasmas sobre os olhos da criança. Ela ficou muito assustada quando de manhã ouviu o que tinha feito, e esperou ansiosamente pelo médico; mas ele encontrou o mal tão diminuído

que ordenou que a aplicação fosse continuada. A mãe não conseguiu, contudo, recordar-se a si mesma de que ervas tinha colhido, mas à noite caiu de novo em sonambulismo, regressou ao bosque, e com uma segunda aplicação do cataplasma a criança ficou completamente curada.*

Segundo o Dr. Bendsen, as prescrições, tanto para si como para outros, ocorrem não raras vezes na insanidade; e ele aduz um caso em que a Senhora Petersen, num excesso de mania, proferiu rapidamente uma prescrição muito bem-sucedida. É verdade que a Senhora Petersen era uma sonâmbula, mas o facto de ela própria, em condições posteriores de sonambulismo, não se lembrar de todo desta prescrição, é para o perito um sinal certo de que ela não se originou neste estado, mas na insanidade,† pois a ponte da memória apenas liga estados aparentados, entre os heterogéneos ela quebra-se.

* Lafontaine : ' Mémoires d'un magnétiseur,' ii. 179 ; Paris, 1866.
† ' Archiv,' xi. 2, 124, etc.

Esta não é de modo algum a única caraterística que o sonambulismo e a insanidade têm em comum, compelindo de novo para a hipótese de que em muitos casos a loucura pode não ser outra coisa senão um sonambulismo desregulado, assentando numa oscilação do limiar da sensibilidade, com cindir dramático do Sujeito em duas pessoas, e uma explicação dramática do material de sensibilidade.

Em tal caso a comunidade de caraterísticas pode muitas vezes levar ao erro de colocar os insanos e as sonâmbulas na mesma categoria, ao passo que o respeito pelas caraterísticas distintivas exige uma separação destas categorias. Na Idade Média, as sonâmbulas eram confundidas com bruxas, e enquanto os homens de ciência se recusarem a estudar o sonambulismo haverá sempre o perigo de o confundir com a loucura, e de incluir doentes na mesma instituição que exigem tratamento diferente.

Ora, se as prescrições de saúde ocorrem no sonho, no sonambulismo e na loucura, aparecendo além disso nos relatórios dos julgamentos de bruxas na Idade Média, e por último, como é afirmado pela testemunha distinta, Wallace,* entre os fenómenos observados com os médiuns modernos, isso é prova de que esta exaltação do instinto de saúde é comum a todas as condições que estão ligadas com o deslocamento do limiar psicofísico, e que podem até aí ser compreendidas sob a conceção geral de êxtase, de tal modo que, em todas elas, o desaparecimento da consciência de si procede em paralelo com um despertar interior.

(c) As Prescrições de Saúde não Devem ser Explicadas pelo Rapport com o Magnetizador.

Na enfermaria de cirurgia em Leipzig, o Senhor Hansen mostrou a seguinte experiência na presença de diferentes professores.

Wallace : ' Defence of Modern Spiritualism.'

Ele pediu ao Dr. Hermann para lhe voltar as costas, de frente para a parede, de modo a não poder ver o que Hansen estava a fazer. Este último colocou então a sua mão direita sobre a cabeça do Dr. Hermann, e com a sua mão esquerda pegou numa pena de aço, mergulhou-a em tinta, e passou-a pela sua própria boca. No mesmo momento o Dr. Hermann declarou que tinha o sabor de tinta na sua boca, e isto durou uma hora, não sendo sequer removido pelo sabor de comida tomada para esse propósito.*

Cito esta experiência apenas como um exemplo, que se tornou muito bem conhecido, do rapport existente entre magnetizador e magnetizado. Este rapport pode estender-se a todos os sentidos, até ao que se passa na sede central dos sentidos, o cérebro, de modo que até as disposições e pensamentos do magnetizador são transferidos para a sonâmbula.

É assim também sem dúvida possível que até as ideias médicas de um médico magnetizador ressaltem, por assim dizer, da consciência da sonâmbula, especialmente se o médico, em vez de

meramente excitar o instinto de saúde, facilitar a troca por meio de uma interrogação indiscreta. E assim ele será uma espécie de ventríloquo, ouvindo o seu próprio eco, enquanto supõe que está a receber informação valiosa. Daí tem sido frequentemente sugerido que as prescrições de saúde sonambúlicas derivam, através do rapport, da mente do médico. Mas admitindo esta possibilidade, permanece o facto de que apenas uma percentagem das prescrições deve ser referida a esta fonte, e a maioria delas deve ser explicada por um instinto exaltado. Isso é do melhor modo provado pelas diferenças importantes existentes entre as prescrições médicas e as das sonâmbulas.

Zöllner : ' Wissenschaftliche Abhandlungen,' iii. 529.

O Conselheiro Médico Schindler diz: 'Finalmente, devemos também considerar todos os remédios específicos como mágicos; pois as nossas ciências químicas e físicas não bastam para explorar a ação dos remédios, pelo que é uma relação, para nós desconhecida, da vida da Natureza com a vida individual que dá aos corpos naturais a sua potência curativa. O instinto curativo mágico, como se expressa no sono e em condições magnéticas, está muitas vezes muito distante da terapêutica ordinária, e as sonâmbulas prescrevem geralmente para si mesmas remédios muito simples, muitas vezes tais que não podemos ver neles qualquer relação com a doença, mas muitas vezes também tais que parecem ser sugeridos pela mente do médico.

Assim uma doente sonâmbula minha prescreveu para uma cegueira, subsequente a uma lesão num nervo do quinto par na órbita, fricções com extr. stramonii, e para outra queixa chá de anagallis arvensis, uma erva que eu não sabia ter uma virtude curativa. Outra vez, não pude identificar o remédio desejado, e a doente indicou-o no índice de uma materia medica que lhe foi trazida para o efeito, e ao mesmo tempo melhorou a dose prescrita na receita, embora não tivesse conhecimento dos pesos dos boticários. Os efeitos mágicos dos remédios, pelos quais quero dizer os seus efeitos específicos, são muito pouco conhecidos por nós, e se o que os antigos transmitiram relativamente aos efeitos das pedras pertence mais à região da fábula,

a ação dos metais é contudo ainda obscura para nós, e das ervas a este respeito conhecemos apenas uma parte muito pequena. Muito permanece aqui por fazer, e é uma questão saber se a homeopatia no seu similia similibus já encontrou a chave para investigações ulteriores.'*

Ora, o deslocamento do limiar da sensibilidade oferece uma excelente oportunidade para obter nova informação relativamente a estes efeitos ainda desconhecidos dos metais e das ervas. Esses efeitos não caem dentro da consciência sensorial, e não estão portanto incluídos na ciência médica, que poderia ter tido um rico campo de experiência no sonambulismo, o qual, quando as suas prescrições se baseiam em efeitos que permanecem abaixo do limiar, prova que a consciência interior das sonâmbulas não retira o seu material da mente do médico.

Se as prescrições fossem sempre o resultado do rapport, as sonâmbulas não poderiam, como frequentemente acontece, opor-se energicamente ao tratamento do médico. É muito frequentemente o caso que o instinto tende numa direção completamente diferente da do julgamento deliberado do médico. Usualmente, na verdade, o magnetizador não é um médico, e não pode formar um julgamento por si próprio da doença e do seu remédio. Mas quando ele é um médico, os seus métodos são muitas vezes censurados, o seu tratamento é corrigido, ou são prescritos remédios entre os quais e a doença ele não conhece conexão, porque esta só é percetível para a consciência abaixo do limiar. A contradição pelo médico começa muitas vezes no diagnóstico, sendo o das sonâmbulas mais ou menos oposto ao profissional, na medida em que elas tratam os casos da mesma doença individualmente, como na prática regular talvez só possa ser feito pelo médico de família de muitos anos que conhece os seus doentes com precisão.

Schindler : ' Magisches Geistesleben,' 268.

Mesmo na mesma doença do mesmo doente os remédios são muitas vezes mudados segundo a estação do ano e o tempo.*

As sonâmbulas não conhecem assim a doença como uma espécie, mas apenas no caso individual; cada doença é para elas um caso por si só, cujo tratamento deve ser mudado até segundo as circunstâncias externas. É portanto bastante possível que a farmacopeia possa ser enriquecida a partir das prescrições das sonâmbulas, embora exceto no caso de remédios muito simples, para condições mórbidas de pouca complicação, os meios adequados a casos individuais não serão adaptados a todos os incluídos no conceito específico da doença, nem se podem tirar regras gerais destas prescrições.

A oposição das sonâmbulas à ciência do médico também aparece na prescrição de remédios, dos quais, ou pelo menos das doses, ele recua sobressaltado. Isto é tanto mais notável quanto o deslocamento do limiar torna a sensibilidade mais aguda, fazendo-se notar influências demasiado fracas para a consciência externa. Portanto, quando as sonâmbulas, como frequentemente acontece, duplicam e multiplicam de forma diversa as doses únicas habituais, quando lhes são vantajosos venenos dos quais apenas uma fração poderia ser tomada pelo homem normal sem perigo de vida, isso não admite muito bem qualquer outra explicação senão que não só novas relações entre fármacos e doença são conhecidas através do sonambulismo, mas também as velhas relações são mudadas ou suspensas por uma mudança na disposição fisiológica inteira do organismo.

E assim as sonâmbulas muitas vezes prescrevem para si mesmas uma dieta muito estrita, até uma longa abstinência de comida e bebida, sem sofrer o emagrecimento que se poderia ter esperado; um fenómeno observável, além disso, no tifo e em doenças febris. O Professor Ennemoser conheceu um rapaz que viveu durante uma semana apenas com água magnetizada.*

Uma sonâmbula prescreveu para o seu filho cinco gotas de ópio, e ao acordar ficou em desespero quando ouviu que lhe tinham sido dadas. Estando de novo no estado sonambúlico, ficou tranquila a

esse respeito, e a criança recuperou. Para si mesma prescreveu e tomou efetivamente 350 gotas de ópio, seguindo-se todos os sintomas de envenenamento, os quais contudo desapareceram de novo.†

Outra respondeu ao escrúpulo expresso pelo magnetizador relativamente à dose perigosa, que ao acordar partilharia desse escrúpulo e recusaria o consentimento, mas no sono sentia que a dose lhe faria bem, e a restabeleceria em dez dias, como foi confirmado pelo resultado.‡ Kerner relata uma prescrição de veneno suficiente para matar vinte homens, mas a vidente desatendeu a todas as representações; quando lhe ofereceram metade, ela afastou-a e exigiu o todo, o qual, por fim, obtido de várias farmácias, lhe foi dado. Ela esvaziou o copo, sem que o sucesso predito fosse acompanhado de outros efeitos maus.§

Puységur, para testar se uma prescrição de uma sonâmbula, que tinha encomendado para si mesma sete grãos de tártaro emético, para serem tomados numa laranja, provinha realmente do seu instinto clarividente, preparou meia dúzia de laranjas, pondo dois grãos na primeira, três na segunda, e assim sucessivamente até à última, com sete grãos nela.

Ennemoser : ' Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung,' etc., 60.

† ' Archiv,' vii. 2, 147, 150.

‡ Puységur : ' Recherches,' etc., 61.

§ Kerner : ' Blätter aus Prevorst,' iii. 181.

Ela recusou-as impacientemente uma após outra até à última, que agarrou com agrado.* Não obstante, nenhum caso é relatado em que uma sonâmbula se tenha matado por tais prescrições. Uma mudança formal na disposição do organismo deve portanto ser suposta, segundo a qual os efeitos normais dos medicamentos cessam, e efeitos anormais tomam o seu lugar. Teste menciona em algum lugar uma sonâmbula que fumou dois cachimbos grandes de tabaco sem quaisquer maus efeitos.† O médico Despine estava a tratar uma rapariga de onze anos de um amolecimento da medula espinal. No

sonambulismo ela podia comer o que quisesse, em vigília vivia apenas de leite e ovos; era como se tivesse dois órgãos de digestão diferentes.

Em vigília estava paralisada nas extremidades inferiores; no sonambulismo podia andar, correr, nadar; em vigília só podia sentar-se entre algodão e edredão, no sonambulismo rebolava-se na neve e tomava banhos de água gelada.‡ Só assim se pode explicar que até os venenos sejam tomados sem dano, como com evidente referência ao sonambulismo se diz no Evangelho: 'E se beberem alguma coisa mortífera, não lhes fará mal.'§ É também relatado da seita maometana do santo Xeque Ruffai que os discípulos tomam arsénico e ervas venenosas sem dano.‖

Colquhoun : ' Historische Enthüllungen,' etc., 490. [Não consegui encontrar qualquer obra em inglês de John Campbell Colquhoun (autor de vários livros sobre estes assuntos) com um título correspondente ao acima indicado.—Trad.]

† [Deve adicionar-se, presumindo que isto esteja implícito, que ela nunca tinha fumado antes.—Trad.]

‡ Pigeaire : ' Électricité animale,' 272, 277, 278.

§ Marcos xvi. 18.

‖ Görres : ' Christl. Mystik,' iii. 548.

21—2

Ora, se os produtos químicos agem de outro modo sobre as sonâmbulas do que sobre as pessoas no estado de vigília, a oposição das primeiras aos medicamentos que lhes são oferecidos, e a sua escolha daqueles que parecem inadequados ao nosso sistema, são inteligíveis, tal como o facto de que o tratamento de tais doentes segundo os princípios da ciência é na maior parte das vezes malsucedido. Koreff, que descobriu, não sem um sentimento de humilhação, que os seus doentes rejeitavam os seus remédios e escolhiam outros dos quais ele não podia antecipar qualquer efeito, tira a inferência correta—que o médico que se tenha certificado da clarividência das sonâmbulas deve confiar inteiramente nas suas prescrições, para as quais não tem bitola científica; que ele só pode escolher entre dois métodos, não combiná-los.*

As sonâmbulas afastam-se muitas vezes da prática dos médicos também na direção oposta, substituindo remédios heróicos por outros aparentemente de todo inadequados, ou reduzindo as doses habituais. A Vidente de Prevorst, por meio de uma infusão de flores de tilia, sumo de pera e castóreo, pôs num sono longo um doente de delirium tremens, em quem as doses mais fortes de ópio já não tinham qualquer efeito.†

A independência do médico é demonstrada mais longe na insistência no tempo exato ao minuto para a administração de alimento e medicina, para cuja particularidade o sistema racional não tem dados. Julie, que era muito exata a este respeito, referiu uma indisposição ao facto de o café lhe ter sido trazido três minutos demasiado tarde. Uma vez recebeu-o trinta segundos demasiado cedo, e recusou-o com um 'ainda não', mas tendo esse tempo decorrido, levantou-se por si mesma para o tomar. É o 'relógio na cabeça' pelo qual elas estimam o tempo, como o dorminhoco ordinário quando acorda exatamente a uma hora predeterminada. É também muitas vezes um impulso da vontade transcendental dando efeito a si mesma. Assim Julie sentiu-se impelida a dar um passeio; em meia hora voltou para trás aos saltos como se empurrada, e disse que era como se os seus pés fossem instigados.*

A crítica das sonâmbulas estende-se não meramente às medicinas do médico, mas também ao tratamento magnético aplicado pelos seus magnetizadores. O sonambulismo desperta não só o conhecimento instintivo do modo de magnetizar vantajoso para cada caso particular, mas confere às sonâmbulas, ou exalta nelas, o poder de se magnetizarem a si mesmas ou a outros. Uma doente hidrópica estendeu a sua mão para o médico, como que para a carregar totalmente com magnetismo, e depois magnetizou-se a si mesma sobre todo o corpo.†

Já no Relatório da Academia de Paris (1784), é dito que os doentes se procuravam e magnetizavam uns aos outros. Um jovem que estava frequentemente na crise ia então tranquila e

silenciosamente pelo salão e punha outros no mesmo estado por passes magnéticos. Ao acordar não se lembrava de nada disso, e já não podia magnetizar.‡ Puységur tinha um criado que, sendo perguntado sobre qual era a melhor maneira de magnetizar uma pessoa surda, deu as instruções: 'Com o polegar de uma mão num ouvido, e o dedo mindinho da outra mão no outro ouvido.' Este criado sonâmbulo foi amplamente interrogado por Puységur sem passar a ser o mero eco do seu magnetizador. O médico não é assim a fonte desta crítica dos passes magnéticos, mas é o poder curativo da natureza atingindo até à esfera da ideação, cuja melhor prova é o facto de as sonâmbulas no sono magnetizarem muito mais eficazmente do que em vigília. A este magnetismo é até atribuída a maior ação curativa.

Koreff conheceu duas sonâmbulas que podiam pôr qualquer pessoa no sono, mesmo que se tivesse mostrado até aí bastante insensível; elas produziam crises muito benéficas, paravam as dores mais violentas, e em doenças obstinadas introduziam muitas vezes subitamente tais revoluções que eram acelerados efeitos que de outro modo seriam lentamente atingidos. A cena mais notável, diz Koreff, é quando duas sonâmbulas de diferentes graus de lucidez se magnetizam uma à outra; o sujeito mais elevado submete o outro à sua vontade, evoca nele crises inesperadas, rege os seus sentimentos, e compele os seus membros a movimentos que recordam os malabaristas mais peritos.*

O rapport, então, não explicará de modo algum todas as prescrições. Quando essa é a fonte, pode ser conhecido pelo modo de falar excogitativo, concordando com o julgamento raciocinado do médico sobre o caso. Em muitos casos o rapport nem sequer pode possivelmente ser a fonte—aqueles, a saber, nos quais o sonambulismo não é induzido por um magnetizador, mas pela própria natureza para fins benéficos. Além disso, mesmo no sonambulismo induzido artificialmente a fonte instintiva poderia ser trazida a um teste por uma experiência decisiva. Seria apenas necessário magnetizar o próprio médico, depois de ele ter concluído deliberadamente o seu diagnóstico e terapêutica científicos, e ver se a sua declaração sonambúlica concordava com isso. Encontro apenas

uma notícia de tal caso, que está na carta de uma senhora a Deleuze. Ela foi magnetizada durante meses sem sucesso. Um dia o magnetizador, não se sentindo bem ele próprio, interrompeu a operação, sobre o que ela se ofereceu para trocar de papéis, e tendo o médico passado a sonâmbulo, ela interrogou-o relativamente à sua perturbação, e livrou-se dela por meio das prescrições dele.*

Tal experiência seria muito instrutiva para o médico, que poderia assim comparar as conceções do seu intelecto, as inferências dos sintomas externos para as causas internas, com o seu instinto, que procede de modo inverso. Estou convencido de que esta experiência resultaria muito raramente na concordância dos dois diagnósticos, mas que o dualismo das duas pessoas do único Sujeito se refletiria no dos diagnósticos e prescrições.

Quando no ano de 1831 a Comissão profissional, que se tinha ocupado da sua investigação desde a sua nomeação vários anos antes, fez ler o seu Relatório, confirmando todos os fenómenos substanciais atribuídos ao sonambulismo, na Academia Médica de Paris, o profundo silêncio da assembleia traiu a perturbação das suas mentes. Então, quando como habitual foi proposto que este relatório fosse impresso, um Académico, Castel, levantou-se e protestou contra a impressão do mesmo, porque se os factos relatados fossem verdadeiros, metade da nossa ciência fisiológica seria destruída.

' Archiv,' iv. 1, 127.

Assim: abaixo a verdade! viva o sistema!—esse tem sido sempre o princípio de todos os preconceituosos.

Mas foi mostrado pela dissertação precedente que o que o sonambulismo ameaça é a nossa suposta, não a nossa verdadeira, ciência fisiológica. No que respeita às prescrições de saúde especialmente, a sua análise exata exibiu-as como a combinação de duas partes, cada uma das quais é bastante familiar à fisiologia, de modo que doravante a união destas partes só pode ser objetada por aquele ceticismo que não consegue fazer uma conta de somar. Estas

duas partes são: 1. A reciprocidade da Vontade e da Ideia;* 2. O deslocamento do limiar psicofísico.

A vontade excita a ideia, e a ideia a vontade. Se a representação intuitiva de uma coisa homogénea para a minha condição presente me ocorre, isso excita a necessidade; como, por exemplo, a tabuleta de uma estalagem com a sua sugestão de copos de cerveja espumante pode excitar a sede. Se, inversamente, a necessidade da coisa está já na vontade, ela excita em vigília o pensamento, no sono a representação da coisa. Assim, por exemplo, nos sonhos eróticos. Assim diz o neoplatónico Plotino: 'Quando o desejo surge, vem então a imaginação e apresenta o objeto.'† Que a vontade pode excitar pensamentos é experiência de todos os dias, e a grande maioria dos homens não tem capacidade para pensamentos objetivos, mas apenas para aqueles que são evocados pela vontade egoísta, interesse, ou necessidade; e até a grande maioria dos livros científicos está aberta à censura de Bacon, de que o 'entendimento humano não é uma luz pura, mas sofre influências da vontade e do sentimento.'‡

Ora, não fôssemos nós tão pouco filosóficos a ponto de perder a surpresa relativamente à experiência diária, retendo-a apenas para o que é raro, esta surpresa seria regulada unicamente pelo conteúdo objetivo de um fenómeno; e então teríamos de confessar inevitavelmente que é muito mais maravilhoso que a vontade possa excitar pensamentos em vigília do que excite a representação no sono. Pois todo o pensar por conceitos e toda a linguagem estão enraizados (como Lazarus Geiger provou convincentemente‡) na intuição; a representação (Vorstellung) é o radical, o primário no nosso pensar, e todos os conceitos, todas as palavras, são apenas representações condensadas. No sono, portanto, a ação da vontade permanece estacionária na esfera da representação, ao passo que em vigília ela sobressai na esfera do pensar abstrato—em pensamentos do que é querido. Este

[I. e., não egoísta; o egoísmo aqui, claro está, incluindo tudo o que está relacionado com o Eu pelas afeições. Mas a proposição é

certamente expressa de forma demasiado ampla, visto que todo o trabalho intelectual da vida exige pensamento objetivo em algum grau. A capacidade intelectual é de facto mensurável pelo grau de objetividade atingido pelo pensamento. Esta é a sua abstração de toda a intrusão egoísta, como de preconceitos, preconceções e prenoções, não menos do que das importunações do sentido ou das preocupações pessoais que nos distraem, e impedem o objeto do pensamento de desenvolver a sua pura realidade na nossa inteligência.—Trad.] último caso é assim, não obstante a sua familiaridade, muito mais misterioso do que o outro.

† Bacon : ' Novum Organum,' 1, §49. E Schopenhauer : ' Welt als Wille und Vorstellung,' ii. Kap. 19.

‡ Geiger : ' Ursprung der Sprache,' Estugarda, 1869. E ' Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft,' Estugarda, 1868.

O cético que disputa a possibilidade da visão de remédios no sonho deve, pois, ser remetido para este facto da vida de vigília.

O outro fator das prescrições de saúde sonambúlicas é o deslocamento do limiar psicofísico. O limiar divide aquelas influências do mundo exterior que são conscientes de outras que permanecem inconscientes, contudo, prosseguem por si mesmas, apenas não são sentidas. O deslocamento do limiar torna assim o inconsciente consciente: ele tem de aumentar o material de sensibilidade. Milhares de experiências com sonâmbulas provaram que elas recebem de substâncias influências das quais em vigília apenas os sensitivos são suscetíveis, ou que se mostram em idiossincrasias. A nossa capacidade de vigília para reagir sobre todas as coisas com inclinação ou desinclinação é exaltada no sono, de modo que as sonâmbulas sentem até os constituintes químicos de compostos.

É, pois, natural que elas sejam também informadas sobre as tendências benéficas ou prejudiciais dos mesmos; pois no sono, como em vigília, a dor é o sinal acompanhante do que é nocivo, o prazer do que é vantajoso para o organismo. Se não tivéssemos este impulso de

procurar o adequado e de fugir do inadequado, seríamos incapazes de vida. Tão bem, então, como a faculdade da sensibilidade em vigília pode produzir num homem sedento o pensamento de água, pode esta faculdade grandemente exaltada no sono produzir no organismo doente a representação de substâncias químicas que lhe sejam vantajosas.

Assim o chamado milagre das prescrições de saúde é em ambas as suas partes bastante concebível, e, em vista da grande quantidade de evidências, tem de ser reconhecido como um facto inteligível por todos os que consigam somar as duas partes.

Há céticos que não negam de facto os factos do sonambulismo, mas diminuem o seu valor porque são de natureza mórbida. Eles são isso, certamente—cada deslocamento do limiar psicofísico é ao mesmo tempo um deslocamento da condição normal e sã; mas só são mórbidos relativamente à causa excitante e para a Pessoa da consciência externa, de modo nenhum relativamente ao seu conteúdo transcendental; e este escrúpulo não pode ser melhor removido do que pela prova de que o sonho é um médico, de que a Pessoa transcendental é o médico da Pessoa empírica.

Esta linguagem soará sem dúvida estranha a muitos; mas, visto que as faculdades das sonâmbulas não podem ser explicadas a partir da consciência externa, temos mesmo de ter a coragem de dizer que as sonâmbulas são inspiradas. Mas inspiradas por quem? Não é necessário aceitar os seus 'espíritos protetores' e os seus 'guias' como realidades e como os inspiradores, porque os fenómenos são tão bem explicados pela simples hipótese de que as sonâmbulas são inspiradas por si mesmas. Estas inspirações originam-se, contudo, da região do inconsciente; é o Eu abaixo do limiar que se dá a conhecer quando a consciência externa desaparece.

Uma relação psíquica de algum tipo tem de estar na fundação da aparência de que estas inspirações vêm de fora, e nenhuma outra explicação se há de encontrar senão a de que a inspiração se origina

do mesmo Sujeito, na verdade, mas contudo de outra Pessoa que não a da consciência
externa. Esta segunda Pessoa, contudo, pode então ser apenas relativamente inconsciente para a Pessoa da consciência externa, mas não em si mesma. Para resumir o resultado em poucas palavras, isto é: A nossa consciência de si normal não esgota o seu objeto, o nosso Eu—ela compreende apenas uma das duas Pessoas do nosso Sujeito. O homem é um ser duplo monístico—monístico como Sujeito, dualístico como Pessoa. A contenda dos monistas e dualistas é assim resolvida pela inclusão das alternativas.

THE PHILOSOPHY OF MYSTICISM, II

tr. por C.C. Massey
Freiherr Karl Ludwig A.F.M.A. Du Prel

CAPÍTULO I
A FACULDADE DA MEMÓRIA

Reprodução, Memória, Recordação*

POSSUÍMOS o nosso passado na forma de imagens que jazem na nossa memória como cópias da realidade. Por aí está ligada a nossa consciência de si empírica; a chamada pura consciência de si, o sentimento da personalidade, surge porque referimos a sucessão das

nossas experiências a um Sujeito idêntico que se conhece como permanente em toda a mudança dos sentimentos. Se os sentimentos sucessivos fossem divididos e atomicamente isolados pela perda de memória, a consciência pessoal não mais poderia surgir do que se todos estes sentimentos fossem distribuídos por outros tantos indivíduos. Haveria apenas uma consciência constantemente alternante; com cada novo sentimento um novo Eu acordaria. Uma consciência de si idêntica

[Reprodução, Memória, Recordação. 'Recordação' [Recollection] parece-me a palavra inglesa apropriada para incluir o elemento de reconhecimento, pelo qual o autor distingue 'Erinnerung' de memória em geral ('Gedächtniss'), que pode ser a mera 'reprodução' de uma impressão passada, sem o conhecimento de que foi previamente experimentada. Mas 'Erinnerungs-vermögen'—a faculdade da memória em geral—traduzo por vezes simplesmente por 'memória'.—Trad.] entra primeiro em existência quando os sentimentos mutáveis são encadeados no fio da lembrança, e sem lembrança ela não é pensável.

Porque, além disso, o pensar e o agir racionais estão dependentes da clareza com que preservamos as experiências passadas; e da circunspeção com que concluímos delas para o futuro, a faculdade da memória tem de ser reconhecida como a raiz de todos os poderes intelectuais superiores. Vemos em conformidade que com a elevação biológica orgânica há crescimento da memória, enquanto, por outro lado, o sentimento perturbado da personalidade na loucura está ligado com perturbações da memória. Este facto, apontado por Schopenhauer,* tinha já sido expresso por Agostinho: ' Memoria enim mens est, unde et immemores amentes dicuntur;'† e ainda antes, na biografia de Buda, é dito que ao seu nascimento todas as pessoas doentes ficaram sãs, e todos os insanos receberam de volta a sua memória.‡

No capítulo sobre a importância científica do sonho, chegámos dedutivamente à proposição de que caso o individualismo metafísico seja verdadeiro, isto é, se o nosso Eu se estende para lá da consciência

de si com a emergência daquela parte do nosso ser que jaz por trás da consciência de si, certas modificações da faculdade da memória têm de estar ligadas. Daí, inversamente, segue-se que a partir da análise da memória, e particularmente das suas modificações ocasionais, chegaremos à prova indutiva de que a consciência de si não esgota o seu objeto, isto é, de que o individualismo metafísico é verdadeiro.

' Die Welt als Wille und Vorstellung,' ii. 32.
† Agostinho : ' De spir. et an.,' c. 34.
‡ Lalitavistara.

Ora, se o nosso Eu é mais do que a nossa consciência de si revela, isso é a mesma coisa que dizer que para esta consciência de si só podemos ser inconscientemente esse mais. Como a planta cresce na luz, mas as suas raízes estão afundadas no escuro seio da terra, assim o nosso Eu estaria afundado com uma raiz metafísica numa ordem de coisas que jaz para lá do nosso conhecimento.

Para este âmago do nosso ser a palavra familiar 'alma' poderia adequadamente ser retida, mas tem de ser definida de outro modo do que até agora. Pois o espiritualismo até aqui prevalecente divide o homem dualisticamente em corpo e alma; na vida a alma mantém o corpo unido, e fornece o tecido do pensamento. A sua função mais importante jaz assim dentro da consciência, ou antes ela é a consciência.

Na morte a alma é dividida do corpo, é espacialmente transferida para um mundo do além, e chamada a outras funções, variadamente retratadas pelos sistemas religiosos. Mas uma doutrina monística da alma tem de ter todo um outro teor. Não há verdadeira antítese de corpo e alma, força e substância—a ciência moderna, pode adicionar-se, já fez, especialmente na teoria atómica, avanços importantes nesta direção—há, além disso, certamente um mundo do além, isto é, para lá da nossa consciência; noutras palavras, a nossa consciência sensorial tem os seus limites precisamente nos seus sentidos; nós próprios pertencemos já agora a esse mundo do além, na medida em

que o nosso Eu excede a consciência de si, assim como um ser—mas apenas relativamente—inconsciente. Não estamos temporal e espacialmente divididos desse além, não somos primeiro transpostos para lá pela morte, mas estamos já ali enraizados, e o que de lá nos divide é meramente a barreira subjetiva do limiar da sensibilidade.

Este limiar limita assim a consciência e com ela a consciência de si. Sendo ambas produtos da evolução, a sua capacidade para evolução ulterior sugere-se desde logo. Com isto o problema de de quanta realidade transcendental—não transcendente*—o limiar da sensibilidade nos exclui, está por enquanto totalmente não resolvido, e em geral só pode ser resolvido na medida em que o limiar da sensibilidade for removível.

Vejamos agora que resultados de uma doutrina monística da alma podem ser obtidos a partir da análise da memória.

A remoção para o mundo transcendental só pode ser pensada num sentido monístico como o deslocamento do limiar da nossa consciência e consciência de si, pelo qual o que era anteriormente rapport inconsciente com a natureza se torna um rapport consciente. Mas se, quando isto acontecesse, o nosso rapport normal com a natureza fosse mudado ou suprimido, sendo a nossa consciência e consciência de si normais diminuídas ou mesmo cessando, isso na verdade assemelhar-se-ia certamente a uma transferência espacial para um mundo completamente diferente. Se os nossos cinco sentidos nos fossem subitamente tirados, e sentidos de um tipo inteiramente diferente nos fossem dados, embora estando no mesmo local julgar-nos-íamos habitantes de outra estrela.

Ora a vida do homem contém condições empíricas nas quais, por deslocamento do limiar da sensibilidade, a sua consciência normal desaparece, e no mesmo grau o seu Inconsciente vem para a frente.

[A distinção é entre o que está meramente para lá da esfera da experiência normal, mas deve ser concebido em conexão com ela, e o que pertencesse inteiramente a uma ordem 'sobrenatural' de coisas.—Trad.]

Estas condições têm a caraterística comum de ocorrerem, em regra, em conexão com o sono. Assim, numa análise da memória, para daí obter prova indutiva de que o nosso Eu excede a fronteira da consciência normal, devemos manter-nos principalmente naqueles estados de sono, cujas alternâncias com a vigília fazem a consciência do dia afundar-se e o inconsciente subir, como dois pratos de uma balança. Nesta alternância o nosso Eu sempre idêntico tem de mudar a sua circunferência, porque o rapport com a natureza que dá o seu conteúdo é mudado; mas isto tem de ser o caso ainda mais se no prato que se afunda há memórias que podem jazer talvez apenas num prato, mas talvez em ambos.

No esquecimento e na recuperação da memória o nosso Eu, por assim dizer, estender-se-ia e de novo encolheria. Se tais fenómenos fossem demonstráveis, não só ficaria provado que a consciência de si e o Eu não coincidem em diferentes condições, mas a extensão do Eu tem de ser a ocasião para tomar conhecimento do nosso ser transcendental, e determinar algumas das suas propriedades que no estado normal jazem fora da esfera do nosso conhecimento. Não ofereceremos portanto por agora qualquer teoria da memória—essa apresentar-se-á espontaneamente na conclusão—mas as mudanças desta faculdade em diferentes condições serão aqui investigadas, pois nestas mudanças encontraremos necessariamente o Eu transcendental, se na verdade ele existir. Como a partir da conceção lógica do individualismo* as mudanças de memória são dedutíveis, assim, a partir da análise destas mudanças, o Eu transcendental tem de ser indutivamente manifesto.

[I. e., no sentido do autor de um único Sujeito que abrange duas Pessoas.—Trad.]

Toda a organização intelectual tem memória; isto é um facto dado. Mas para traçar as mudanças deste dote, temos de distinguir entre memória, reprodução e recordação. A faculdade que o organismo psíquico tem de reavivar como uma representação mental uma impressão dos sentidos previamente experimentada chama-se

Memória, a qual tem a imaginação (die Phantasie) ao seu serviço. A memória é a fonte comum da reprodução e da recordação. Se uma representação reaviva em mim sem o meu reconhecimento dela, isso só pode ser denominado reprodução; só falamos de recordação quando há ao mesmo tempo reconhecimento. Neste último caso um elemento adicional é adicionado à reprodução.

Aristóteles indicou neste facto o ponto central do problema.* O reaparecimento de uma representação na imaginação, e o reconhecimento dela, são obviamente coisas diferentes; o primeiro pode ser pensado como um mero movimento reflexo fisiológico, o último é um julgamento reflexivo. Há muitas vezes um estado intermédio entre a reprodução e a recordação, quando, com a reemergência de uma representação, está ligado um sentimento indefinido de que a tivemos antes, sem que sejamos capazes de lhe atribuir uma posição determinada no passado.

A nossa memória não abrange de modo algum todas as representações e sentimentos da vida passada. De longe o maior número é esquecido, e relativamente poucos permanecem para nós. Como é isso? Por que aderem algumas representações à consciência enquanto outras se afundam? Por que podem, daquelas que são esquecidas, algumas ser redespertadas e outras não? Está a causa disto na consciência, ou nas representações—isto é, nas coisas? É o fator subjetivo da perceção decisivo, ou o objetivo?

Seria de esperar que a nossa consciência fosse como um espelho, indiferente à qualidade das representações, ou como a superfície da água, na qual todas as cenas e ocorrências na margem são retratadas com igual fidelidade. Mas não é assim. Já na perceção das coisas trazemos para elas diferentes graus de suscetibilidade, e este fator subjetivo determina também o nosso lembrar ou esquecer. Esta diferença de suscetibilidade não jaz, contudo, na consciência como tal, que é indiferente à qualidade das representações, mas na nossa vontade.

Ela depende da relação das representações com o nosso interesse, o qual é, por assim dizer, o fio no qual parte das nossas impressões é encadeada, e forma o conteúdo da nossa consciência de si empírica. Que a consciência esteja ligada com a recordação jaz nisto: em que somos não apenas seres conhecedores mas também volitivos,* e visto que a vontade mantém a sua identidade ao longo de todo o curso da vida, ela pertence à única consciência de si pessoal. Fôssemos nós meros seres conhecedores, então assemelhar-nos-íamos certamente a meros espelhos, e não haveria recordação.

Schopenhauer diz: 'Se considerarmos a coisa profundamente, chegaremos ao resultado de que a memória em geral precisa do apoio de uma vontade, como de um ponto de fixação, ou antes de um fio no qual as memórias são encadeadas e que as mantém unidas; ou de que a vontade é, por assim dizer, o solo ao qual as memórias individuais se apegam, e sem o qual não poderiam durar, e de que portanto para um ser meramente conhecedor, inteiramente sem vontade, a memória não pode ser concebida.'* Até aqui Schopenhauer tem decididamente razão na sua conclusão; a vontade determina o conteúdo da memória.

É como um crivo que deixa cair de longe a maior parte das impressões. Mas o facto da reprodução e da recordação opõe-se à opinião de que este esquecimento de impressões seja equivalente à sua perda. O que pode reemergir, o que pode ser recordado, tem de se apegar tanto a um suporte de algum tipo como as impressões não esquecidas à vontade. E se tal fundação não se há de encontrar dentro da nossa consciência de si, isso de novo nos obriga a dizer que a nossa consciência de si não conhece todo o nosso Eu, pois a teoria do traço cerebral material de cada impressão passada é inteiramente inadequada, e no seguimento será suficientemente controvertida.

Aristóteles : ' On Memory and Recollection,' c. 1. Cf. Johannes Huber : ' Das Gedächtniss,' 18, München, Ackermann, 1878. Sto. Agostinho : Conf., x. c. 7.

'Volitivo' e 'vontade' não devem aqui, claro está, ser entendidos no sentido de mera volição, mas referem-se, em contraposição à pura

inteligência, àquilo no indivíduo que é a fonte de todo o seu interesse emocional, de todo o valor ('Gefühlswerth') que as suas experiências ou ideias têm para ele.

Schopenhauer diz que a vontade, como âmago do nosso ser, é cega.† Esta opinião corta a fundação a ser procurada para as impressões esquecidas—aquelas, isto é, que desapareceram da consciência

' Die Welt als Wille und Vorstellung,' ii. c. 19.

† ['A vontade, que, considerada puramente em si mesma, é sem conhecimento, e é meramente um impulso cego e incessante, como a vemos aparecer na natureza não organizada e vegetal e nas suas leis, e também na parte vegetativa da nossa própria vida, recebe através da adição do mundo como ideia, que se desenvolve em sujeição a ela, o conhecimento do seu próprio querer e do que é que ela quer. E isto não é outra coisa senão o mundo como ideia, a vida, precisamente como existe. Portanto chamamos ao mundo fenoménico o espelho da vontade, a sua objetividade. A vontade é a coisa-em-si, o conteúdo interior, a essência do mundo. A vida, o mundo visível, o fenómeno, é apenas o espelho da vontade.' Schopenhauer : The World as Will and Idea, vol. i., p. 354; tradução de Haldane e Kemp.—Trad.]

externa. Mas pode facilmente ser mostrado que mesmo que na consciência de si encontremos apenas uma vontade cega, daí não se segue de modo algum que a vontade seja também cega.

A mera conceção do conhecimento de si mesmo pressupõe na substância conhecedora uma dualidade de atributos, um dos quais se dirige ao outro. O conhecimento de si mesmo implica uma substância que se divide em sujeito e objeto. Esta substância é sujeito na medida em que conhece, objeto na medida em que é conhecida. É assim necessária, para a possibilidade do conhecimento de si mesmo, um atributo para o ato de conhecimento e um segundo para o conteúdo do conhecimento; e este último é precisamente a vontade. Se estes dois atributos forem separados no conhecimento de si mesmo, então o atributo conhecedor não pode reencontrar-se a si mesmo no ato, mas

apenas o segundo atributo, a vontade, tal como o olho não pode ver-se a si mesmo.

Se isto não bastasse como resposta aos defensores de uma vontade cega, pode acrescentar-se o seguinte: Segundo Schopenhauer, apenas a vontade em nós é metafísica, o primário; o intelecto é secundário. O cérebro, incluído no mundo fenomenal, é ele próprio apenas um fenómeno. Mas se toda a organização, segundo Schopenhauer vontade objetivada, nos dá informação no que respeita às direções desta vontade, isso deve ser verdadeiro para cada órgão especial, e o cérebro só pode ser o impulso de conhecimento objetivado da nossa substância metafísica. Se, contudo, todo o conhecimento é inteiramente alheio à vontade, não é de modo algum compreensível como viria ele a obter o impulso de conhecimento; embora uma substância que possua os dois atributos, conhecer e querer, pudesse bem adquirir um impulso de conhecimento numa nova direção. Seguir-se-ia, portanto, das premissas de Schopenhauer que o cérebro, dado que corresponde às coisas terrestres como o olho à luz, é a vontade objetivada de conhecer as coisas terrestres.

Os meios pelos quais esta correspondência se estabelece foram, desde a morte de Schopenhauer, suficientemente descobertos — luta pela existência, seleção, seleção sexual, adaptação acrescida no processo biológico. Considerado metafisicamente, o intelecto é, portanto, desenvolvido para as coisas terrestres :* considerado cientificamente, foi desenvolvido e adaptado pelas coisas terrestres. Estes dois pontos de vista não são inconsistentes, antes se completam mutuamente, como fim e meio, teleologia e mecanismo.† Ora, um intelecto desenvolvido pelas próprias coisas terrestres para a adaptação a elas deve estar limitado a estes objetos — isto é, só pode ser desenvolvido para o conhecimento dirigido para o exterior; mas um intelecto secundário nunca pode conhecer o seu sustentáculo metafísico, cujo aspeto como sentimento apenas lhe pode estar acessível, porque o desejo e o sofrimento são despertados pelas coisas terrestres.

- [O meio físico. -Tr.]

•

† [Assim Schopenhauer: 'A etiologia e a filosofia da natureza nunca se violentam mutuamente, mas vão de mãos dadas, considerando o mesmo objeto sob diferentes pontos de vista.' — ' O Mundo como Vontade e Representação,' tradução de Haldane e Kemp, vol. i., p. 183. Qual teria sido, ou melhor, qual foi a atitude de Schopenhauer perante a doutrina da Evolução Darwiniana deve ser manifesto para qualquer pessoa que compreenda a sua filosofia. Por exemplo: sendo a Vontade que se objetiva na natureza uma e a mesma, Schopenhauer não admite uma adaptação unilateral do organismo ao meio, mas insiste simplesmente na sua mutualidade.

Assim diz ele: 'Não devemos meramente admitir que cada espécie se acomodou ao seu meio, mas também que este próprio meio, que a precedeu no tempo, teve exatamente o mesmo respeito pelo ser que um dia viria a habitar nele e as Ideias cujas manifestações entraram no curso do tempo mais cedo, de acordo com a lei da causalidade, a que, como fenómenos, estão sujeitas, não têm qualquer vantagem sobre aquelas cujas manifestações entraram mais tarde; antes, pelo contrário, estas últimas são as objetivações mais completas da vontade, às quais as manifestações anteriores se devem adaptar tanto quanto se devem adaptar às anteriores.' Op. cit., vol. i., pp. 208, 209.-Tr.]

Um cérebro desenvolvido pelas coisas da natureza não pode, portanto, ser adaptado a um objeto que se situe fora das coisas da natureza, tal como a seleção sexual não pode produzir por cruzamento uma tromba de inseto correspondente ao cálice de uma flor de Março. Um intelecto secundário, aplicado ao conhecimento de si mesmo, pode, portanto, percecionar o seu lado metafísico de vontade através do prazer e da dor, na verdade, mas um segundo atributo do seu ser, se tal existir, deve permanecer-lhe fechado. É, pois, novamente possível que no conhecimento de si mesmo não esgotemos a totalidade do nosso Eu.

A aplicação à memória é manifesta. Admitindo que o nosso Eu metafísico tem dois atributos, conhecimento e vontade, seria bem possível que a vontade tenha de decidir que impressões devemos reter

no intelecto secundário e quais esquecer, que assim o conteúdo da nossa consciência empírica de si mesma seria determinado por ela, enquanto no outro atributo se encontra o fundamento requerido para todas as impressões que podem emergir, ser reproduzidas ou recordadas. Neste caso, este segundo atributo seria o repositório para todas as impressões sem distinção. O esquecimento estaria limitado à consciência cerebral terrestre, mas não se aplicaria à nossa consciência transcendental, a qual em união com a vontade constitui todo o nosso ser.

Como se mostrou acima, há condições de sono nas quais o nosso Eu transcendental pode vir ao de cima; devemos, portanto, observar atentamente se nessas ocasiões se apresentam ideias que não aderem à vontade — isto é, que estão esquecidas, mas que pelo seu reaparecimento denunciam a existência de um segundo fundamento que só pode ser a nossa consciência transcendental. Tais recordações devem aparentemente surgir de uma exaltação da memória pela condição de sono, não contudo como verdadeiras reproduções, mas reveladas pelo deslocamento no sono da parede divisória entre o sujeito empírico e o transcendental. Mas especialmente parecerá que nestas modificações da memória são introduzidas ideias que eram indiferentes para a vontade; ou se o número destas for muito considerável, isso sugeriria a conclusão de que não existe um verdadeiro esquecimento, mas sim que as ideias que não têm interesse para a vontade apenas não são retidas pelo intelecto secundário, isto é, desaparecem da consciência externa.

2. A Exaltação da Memória no Sonho.

O conteúdo da nossa consciência diária desaparece na sua maior parte quando adormecemos; não há, portanto, certamente nenhuma exaltação geral da memória no sonho. O que aqui se mostrará é simplesmente que no sonho ocorrem as condições para a reprodução de impressões individuais que estiveram uma vez na consciência, mas foram esquecidas, provando este facto que a memória é independente do grau de interesse que estas impressões tinham para a vontade. Em conformidade com a distinção acima entre reprodução e recordação, temos de considerar se apenas o poder reprodutivo é exaltado no sono,

ou também a recordação; isto é, a faculdade de reconhecer as impressões reproduzidas como anteriores.

O conteúdo dos nossos sonhos passa para a consciência desperta apenas por fragmentos; é, portanto, difícil determinar o grau em que a memória é exaltada no sonho; parecerá, além disso, que muitas impressões são reproduzidas no sono sem serem reconhecidas. Neste caso, meras reproduções são tomadas por produções, por imagens originais — uma dificuldade adicional na determinação de até que ponto o poder de reprodução é exaltado. Tudo de que podemos ter a certeza é de que, não fossem estas duas dificuldades, uma exaltação ainda maior da memória poderia ser provada.

É de qualquer modo fácil mostrar que o sono frequentemente inverte o anterior processo de esquecimento. O esquecimento é ou parcial, permanecendo a possibilidade de reprodução, embora sem recordação; ou completo, quando a impressão não pode de todo ser reavivada. E assim a exaltação da memória inverte este processo quer parcialmente quer completamente, elevando-se a memória quer apenas à reprodução, quer à recordação. Isto tornar-se-á claro através de exemplos.

Maury relata que uma vez escreveu um artigo sobre economia política para um periódico, mas as folhas foram extraviadas e, portanto, não enviadas. Ele já se tinha esquecido de tudo o que escrevera, quando lhe foi solicitado que enviasse o artigo prometido. Ao reempreender o trabalho pensou ter encontrado um ponto de vista completamente novo para o assunto; mas quando, alguns meses mais tarde, as folhas extraviadas foram encontradas, apareceu, não apenas que não havia nada de novo no seu segundo ensaio, mas que ele tinha repetido as suas primeiras ideias quase exatamente pelas mesmas palavras.*

- Maury: 'Le Sommeil et les Rêves,' 440.

Assim, havia aqui apenas um meio esquecimento, permanecendo a condição de reprodução; e o caso não deve ser confundido com o

esquecimento frequente sob um aspeto quantitativo, quando a dedução é do objeto, não da própria memória.*

A exaltação da memória no sonho, visto que inverte o processo de esquecimento, para muitas vezes a meio do caminho — há reprodução sem recordação. Assim Hervey sonhou uma vez muito vivamente que encontrava um jovem que lhe parecia conhecido; foi até ele e apertou-lhe a mão, e depois ambos se olharam atentamente. 'Não o conheço de todo', disse o outro, e voltou costas; e Hervey teve de reconhecer para si próprio com embaraço que na verdade nem ele conhecia o outro. Este sonho é muito instrutivo; há a reprodução de uma impressão, mas o sonhador não a pode identificar, e apenas no primeiro momento há uma obscura recordação.

A reprodução acontece dentro da consciência do sonho; mas esta não iluminou ainda toda a profundidade da memória, havendo uma reserva inconsciente ainda mais abaixo; esta é a razão psicológica para que a falta de recordação seja posta na boca de outro, i. e., seja dramatizada; pois quando no sonho qualquer procedimento dele é dramatizado, a fratura na qual o Eu dramaticamente se cinde coincide com a linha divisória entre a consciência e o inconsciente.

Leibnitz relata outro sonho do género: 'Acredito', diz ele, 'que os sonhos renovam frequentemente velhos pensamentos.

• [Isto é, quando ambos os elementos da memória (reprodução e reconhecimento) estão presentes em tanto da matéria quanto é lembrado, mas isso é apenas parcialmente recordado. Este é, naturalmente, de longe o caso mais habitual. - Tr.]

† Hervey: 'Les Rêves,' etc., 317.

Quando Júlio Escalíger tinha celebrado em verso todos os homens famosos de Verona, apareceu-lhe em sonho um que dava o nome de Brugnolus, um bávaro de nascimento, que se tinha fixado em Verona, queixando-se de ter sido esquecido. Júlio Escalíger não se recordava de o ter ouvido mencionar, mas sobre este sonho fez versos

elegíacos em sua honra. Mais tarde, seu filho José Escalíger, estando em viagem por Itália, soube que antigamente tinha havido em Verona um célebre gramático ou crítico com esse nome, que tinha contribuído para a restauração do saber em Itália. Esta história encontra-se nos poemas de Escalíger, com a elegia, e nas cartas do seu filho.'*

Ora Leibnitz tem sem dúvida razão ao pensar que Escalíger tinha anteriormente tido conhecimento de Brugnolus, e no sonho apenas parcialmente recordara o facto; mas a prova de que esta explicação está correta deve ser fornecida pelo próprio sonho, e de facto reside nele. Há aqui, para começar, reprodução, mas não recordação; portanto, o Escalíger que sonhava não reconheceu Brugnolus. Depois, contudo, entra a recordação até então latente; mas à medida que primeiro emerge do inconsciente, o Eu que sonha separa-se, e a recordação é dramaticamente transferida para a boca de Brugnolus.

Se Escalíger tivesse dormido mais profundamente, uma posterior exaltação da memória teria tido lugar, o processo de esquecimento não teria sido invertido por etapas sucessivas, mas antes ele teria imediatamente recordado o Brugnolus reproduzido, este último não se teria queixado de ter sido esquecido e teria talvez permanecido inteiramente silencioso, cujo conteúdo regressa parcialmente no sonho, muitas vezes com, muitas vezes sem, recordação.

Possuímos, portanto, no estado de vigília uma memória latente,. * Leibnitz: 'Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand,' i., Kap. 3, § 23.

É agora, contudo, importante mostrar que, enquanto a memória na vigília gravita sempre para impressões que têm o maior interesse para nós, no sonho está muito mais emancipada deste interesse.

Impressões que na vigília afundam de novo no inconsciente quase à medida que surgem — isto é, são esquecidas, porque são de escasso interesse — são muitas vezes reproduzidas no sono. Mesmo coisas percecionadas durante a vigília, mas não atendidas, e não distintamente na consciência, são apresentadas objetivamente no

sonho. Isto acontece frequentemente apenas de forma fragmentária; elementos de cenas passadas da vida entram e interrompem-se de novo antes de bem começados. Mas a ausência do elemento de interesse na memória latente é tanto mais mostrada quando tais reproduções não têm a característica de recordação, ou a obtêm apenas na reflexão, muitas vezes depois de acordar.

Hervey viu no sonho um número de homens a desfilar, que pareciam vir de uma festa. Observou-os muito atentamente, e lembrou-se de um dos seus rostos depois de acordar. Pensou agora recordar-se, como de facto se confirmou, de que era uma cópia exata de um rosto num jornal de modas, que alguns dias antes tinha folheado descuidadamente. Assim, com a reprodução estava aqui associada uma atividade criativa da imaginação, pois a imagem superficial imóvel no jornal foi no sonho convertida num ser vivo e ativo em três dimensões.

Outra vez viu no sonho uma jovem loira em companhia da sua irmã. No sonho pensou conhecê-la como alguém que tinha encontrado frequentemente antes; depois acordando por um momento com a imagem na sua memória, ela era-lhe inteiramente desconhecida. Adormeceu de novo imediatamente, a senhora ainda diante de si, e de novo conhecida para ele, mas ao mesmo tempo estava consciente de que ao acordar escassos segundos antes não se tinha recordado dela. Surpreendido com este esquecimento a recorrer de novo no sonho, foi até à senhora e perguntou-lhe se não tinha já o prazer da sua companhia. Ela assentiu, lembrando-lhe a estância balnear, Pornic. Impressionado por esta palavra, ficou inteiramente desperto, e recordou-se agora com precisão das circunstâncias do conhecimento.

Neste sonho a reprodução estava evidentemente associada a uma recordação, não se estendendo, contudo, ao local do primeiro conhecimento. Ao acordar pela primeira vez, a memória momentaneamente exaltada recuou de novo, mas apenas parcialmente — isto é, a reprodução permaneceu, sendo a recordação [reconhecimento] abandonada. Na continuação do sonho, a memória foi ainda mais exaltada, ocorrendo a estância balnear ao sonhador ;

mas à medida que isto emergiu do inconsciente, o sonho tomou a forma dramática, e a sugestão súbita do sonhador, apresentada a partir do inconsciente, é colocada na boca da senhora. A vivacidade da sugestão, contudo, permitiu que toda a recordação permanecesse no segundo acordar. Numa secção posterior parecerá também que o segundo acordar foi meramente o efeito desta sugestão, isto é, da incursão de uma memória que por associação arrastou consigo toda uma sucessão de ideias, e assim também a condição de vigília que tinha sido conectada com elas.

A esta classe pertence também o caso de um amigo de Hervey, um distinto músico, que no sonho ouviu uma notável peça de música executada por um grupo de cantores. Ao acordar lembrou-se da melodia e, encantado com a sua inspiração, escreveu-a. Mas passados muitos anos, caindo-lhe nas mãos uma folha de peças de música antigas, para seu espanto encontrou nela aquilo que tinha sonhado.* Não se podia de modo algum recordar de ter alguma vez ouvido ou mesmo lido a peça antes. E contudo a forma dramática em que lhe foi apresentada prova que uma reprodução tinha tido lugar no sonho.

Tanto mais fácil é compreender que impressões que tinham grande interesse para nós, e foram contudo esquecidas, sejam reproduzidas no sonho. Reichenbach diz: 'Desperto, não consigo, com qualquer que seja o esforço, recordar distintamente os traços da minha mulher, que morreu há cerca de vinte anos. Mas se penso nela no sonho, e a sua imagem é representada, obtenho a mesma com tal precisão que tenho de novo diante de mim cada expressão dos seus finos traços em toda a sua graciosidade.'† Pfaff tinha começado uma pintura a óleo do seu pai, mas falecendo este último e não sendo outros retratos existentes de auxílio suficiente, teve de a deixar inacabada. Muitos anos depois viu o seu pai no sonho, sendo os traços tão fielmente representados que ao acordar Pfaff saltou imediatamente e foi capaz de pintar por cima e terminar o retrato empoeirado. ‡ Fichte menciona um amador de música, um bom compositor, que acontecendo uma vez omitir a anotação de uma melodia que lhe ocorrera, a esqueceu.

• Hervey: 'Les Rêves,' 304-306.

† Reichenbach: 'Der sensitive Mensch.,' ii. 694.

‡ Pfaff: 'Das Traumleben,' 24, Potsdam, 1873.

Mais tarde recordou-a no sonho,
com plena harmonia e acompanhamento instrumental, e foi capaz de a reter ao acordar.*

Que o sono como tal, no sentido fisiológico, não pode exaltar a memória, tornar-se-á mais evidente à medida que procedermos; ele não é a causa, mas apenas a causa ocasional deste fenómeno. Há outras causas ocasionais deste tipo, e a característica que têm em comum com o sono direciona-nos para a causa real da exaltação da memória.

A memória é muitas vezes muito exaltada no delírio da febre, independentemente do valor psíquico das impressões, ou na completa ausência de tal valor. Coleridge menciona uma criada que no delírio da febre recitava longas passagens em hebraico que não compreendia, e não podia repetir quando de saúde, mas que anteriormente, quando ao serviço de um padre, o ouvira proferir em voz alta. Ela também citava passagens de obras teológicas em latim e grego, que apenas meio compreendia quando o padre, como era seu costume, lia em voz alta os seus autores favoritos ao ir e voltar da igreja.† Um camponês de Rostock numa febre recitou de repente as palavras gregas que começam o Evangelho de João, que tinha acidentalmente ouvido sessenta anos antes; e Benecke menciona uma mulher camponesa que na febre proferia palavras em siríaco, caldeu e hebraico que quando garotinha tinha acidentalmente ouvido na casa de um sábio.‡

• J. H. Fichte: 'Psychologie,' i. 543.

† Maudsley: 'Physiology and Pathology of the Soul,' p. 14. Kerner: 'Magikon,' v., 364. [O caso acima é também citado pelo Dr. W. B. Carpenter, F.R.S., em apoio da sua teoria da 'Cerebração Inconsciente'. Ver a sua 'Mental Physiology,' p. 437, ed. 1881.-Tr.]

‡ Radestock: 'Schlaf und Traum,' 136. [A dificuldade de explicar os casos acima por reprodução é que a original

Ora, como o sono obscurece o cérebro, e no delírio da febre o cérebro está morbidamente excitado, estas duas condições opostas não poderiam bem causar o mesmo fenómeno, mas só podem ser a causa ocasional da exaltação da memória. É comum a ambas as condições que a consciência normal desaparece nelas; e como deste facto apenas o esquecimento, não a exaltação da memória, pode resultar, devemos concluir que neste desaparecimento da consciência normal reside a causa ocasional do surgimento da consciência transcendental. Na Idade Média tais fenómenos eram frequentemente atribuídos ao diabo, como Jordano, no seu livro sobre 'Operações Divinas nas Doenças', citando muitos exemplos, afirma.*

Um dos exemplos mais notáveis — demasiado longo para citação aqui — de memória extraordinária num imbecil é aduzido por Schubert.† Mesmo a condensação de ideias, a sua sucessão com a escala transcendental do tempo, foi observada entre os alienados. Todos estes exemplos provam que, mesmo que a loucura esteja conectada com a perturbação da memória, como dizem Schopenhauer e Santo Agostinho, contudo a faculdade de reprodução pode experimentar uma exaltação extraordinária.

As impressões não tinham a força, isto é, a nitidez da reprodução. Uma língua desconhecida ouvida de passagem é um mero som; pois o ouvido, sem o auxílio de qualquer compreensão, é incompetente para traçar a articulação na correta distinção das palavras, etc. Mesmo supondo, como é provável, que as recitações do padre e do sábio fossem lentas e deliberadas, teriam de ser muitas vezes repetidas e atentamente escutadas, mesmo com algum esforço de inteligência, para serem imitadas com precisão no momento de as ouvir. Não há dúvida, contudo, de que o poder reprodutivo involuntário do sonho é mais preciso do que o poder conscientemente imitativo na vigília. - Tr.]

Hauber: 'Bibliotheca magica,' iii. 641.

† Schubert: 'Geschichte der Seele,' ii. 66-68.

Tais causas ocasionais, caracterizadas em comum pela alteração da consciência externa, são muito numerosas; assim encontramos esta exaltação da memória também na loucura, no hipnotismo, na êxtase histérica e no período de incubação de muitas doenças cerebrais. Ribot menciona um alienado que conseguia nomear todas as pessoas que tinham morrido na sua paróquia durante os últimos trinta e cinco anos, com pormenores da sua idade e dos enlutados que seguiram o caixão. À parte esta capacidade, ele era completamente imbecil. Alienados em quem nenhuma outra impressão permanece são muitas vezes muito sensíveis à música, e conseguem reter melodias que ouviram apenas uma vez.* Uma pessoa alienada, que foi curada pelo Dr. Willis, disse que nos seus ataques a sua memória atingia um poder extraordinário, de tal modo que lhe ocorriam longas passagens de autores latinos.†

Pela facilitação da reprodução no sonho e pela sua independência em relação ao interesse da vigília, explicam-se muitos casos que poderiam facilmente conduzir a noções supersticiosas se este princípio de explicação não fosse mantido em vista. Uma rapariga de sete anos, empregada como guardadora de gado, ocupava um quarto separado apenas por uma divisória fina do de um violinista, que muitas vezes se entregava ao seu passatempo favorito durante metade da noite.

Alguns meses mais tarde, a rapariga obteve outro lugar, no qual já se encontrava há dois anos, quando frequentemente, de noite, tons exatamente iguais aos do violino eram ouvidos vindos do seu quarto, mas que eram produzidos pela própria rapariga a dormir. Isto prosseguia muitas vezes por horas; por vezes com interrupções, após as quais ela continuava o canto onde o tinha deixado. Com intervalos irregulares isto durou dois anos; depois ela reproduziu também os tons de um piano que era tocado na família, e mais tarde começou a falar, e dissertava com notável agudeza sobre assuntos políticos e religiosos, muitas vezes de uma forma muito consumada e sarcástica; ela também conjugava latim, ou falava como um tutor para um pupilo. Em todos estes casos, esta rapariga inteiramente ignorante apenas reproduzia o que tinha sido dito por membros da família ou visitantes.

Ribot: 'Les Maladies de la Mémoire,' 103, Paris, 1883.
† Reil: 'Rhapsodien,' 304.

Do mesmo autor tiro outro caso no qual a constituição da memória se vê também muito claramente ser independente da vida intelectual. Uma jovem mulher sem instrução, que tinha aprendido apenas a ler e imperfeitamente a escrever, ficou alienada, e nesta condição aperfeiçoou-se na escrita até à destreza. Ocorriam muitas vezes intervalos racionais de várias semanas de duração, mas nestes ela mal conseguia ler e escrever, sendo a faculdade para ambas inteiramente restituída com o regresso da loucura.*

O perigo de uma interpretação supersticiosa é ainda maior quando tais fenómenos estão associados à cisão dramática de si mesmo, como no acima mencionado sonho de Escalíger, de que sem dúvida muitos espíritas se apoderam.† Visto que neste sonho há, na verdade,

Brierre de Boismont: 'Des Hallucinations,' 342, 344.
† [É talvez de lamentar que o autor não defina com maior precisão o que entende por 'superstição'. A crença em 'espíritos', isto é, em inteligências pessoais conscientes sem encarnação física no nosso sentido, parece ser um adjunto necessário para a aceitação de um sujeito individual de consciência transcendental; pois seja qual for o sustentáculo 'material' (Träger) deste, deve ser muito mais subtil do que o organismo fisicamente aparente, e não pode manter com este a relação de um derivado. Sobreviveria, portanto, à dissolução do corpo físico, e nesse caso não parece haver razão evidente pela qual não deva comunicar com princípios orgânicos semelhantes aos seus, embora estes possam estar ainda conectados com um corpo externo. Não estou de modo algum a sugerir que tal explicação de qualquer dos casos mencionados no texto deva ser preferida, mas estou simplesmente a aventurar um protesto contra a adoção bastante indiscriminada de uma das frases frouxas do 'esclarecimento' moderno, por um autor que foi ele próprio tão cuidadoso em apontar a

falácia ininteligente de tais expressões, sempre que elas se interpõem no caminho da sua própria hipótese. - Tr.]

reprodução, mas não recordação, poderia facilmente parecer que o sonhador percecionava algo que não vinha de si próprio, dado que o percecionava sem a consciência de que vinha de si próprio. Como, além disso, havia uma separação dramática, e a impressão latente era colocada na boca da figura de sonho do falecido Brugnolus, muitos poderiam ver nisto uma prova suficiente de que podemos ter convívio no sonho com os mortos. A exaltação da memória e a separação dramática são, contudo, fenómenos do dia a dia da vida do sonho; estamos, portanto, naturalmente obrigados a preferir a hipótese mais simples com a ajuda destes dois princípios de explicação.*

Pode contudo ser conveniente deter-nos mais um pouco sobre estes sonhos.

Quando faço uma pergunta no sonho que é respondida por uma figura de sonho, ou inversamente, pergunta e resposta procedem evidentemente da mesma mente, a minha própria, isto é, há reprodução sem recordação.

[É, contudo, uma coisa preferir uma hipótese mais simples, mesmo quando isso exige que uma assunção seja introduzida na evidência, e outra coisa completamente diferente descrever uma hipótese alternativa como 'supersticiosa', sem qualquer outra razão além de ela se recusar a fazer uma assunção de facto, — a saber, que o que é sonhado é uma reprodução de conhecimento passado, e não algo inteiramente novo — uma assunção em alguns casos oposta às declarações mais categóricas das testemunhas, ou mesmo também a todas as probabilidades aparentes. - Tr.]

Mas no sonho distribuímos em dois repositórios mentais o que jaz num só, e esta divisão é depois dramaticamente completada pela aparente objetividade de uma segunda figura. A memória latente mostra-se muitas vezes muito distintamente no decurso de tais sonhos. A Maury ocorreu uma vez subitamente, quando estava acordado, a

palavra Mussidan; ele sabia ser o nome de uma cidade francesa, mas a sua localização tinha-lhe escapado. Pouco depois sonhou que encontrava alguém que dizia vir de Mussidan, e à pergunta de Maury sobre onde ficava esse lugar, respondeu que era a cidade principal da Dordonha. Ao acordar, Maury duvidou desta informação, mas ao consultar um dicionário geográfico descobriu, para seu espanto, que o seu interlocutor no sono tinha razão.*

Em outros casos é menos claramente manifesto que o aparente inconsciente é apenas uma impressão latente, e tais sonhos obtêm então um falso significado. Büchner chama ao seguinte um sonho sobrenatural: A viúva de um pregador foi processada por uma dívida do seu falecido marido; ela sabia que tinha sido paga, mas não conseguia encontrar um recibo. Muito perturbada, deitou-se e sonhou que o marido vinha ter com ela e dizia que o recibo estava num saco de veludo vermelho numa gaveta oculta da secretária. Ela verificou o sonho ao acordar.† Ora, tão certo como é de facto que não podemos resolver todos os sonhos racionalisticamente, devemos ter o cuidado de não traçar a linha de fronteira no lugar errado. A exaltação da memória e a separação dramática explicam suficientemente bem tanto o sonho acima como o seguinte, para cuja explicação exigimos apenas a assunção admissível de que a exaltação da memória pode ir ainda mais longe.

Maury, 142.
† Hennings: 'Ueber Träume und Nachtwandler,' 365.

Um proprietário de terras em Inglaterra estava na expectativa de uma sentença contra si por uma alegada dívida que estava firmemente convencido ter sido paga pelo seu pai, que tinha falecido há alguns anos. Nenhum comprovativo, contudo, pôde ser encontrado. No sonho o seu pai apareceu-lhe e disse que os papéis estavam nas mãos de um antigo solicitador, não habitualmente empregado por ele, mas que se tinha ocupado deste negócio particular. Mas caso esta pessoa se tivesse esquecido de um assunto já bastante antigo, devia ser-lhe lembrada uma moeda de ouro portuguesa, na avaliação da qual surgiu uma divergência, a qual foi resolvida pelos dois a beberem o seu valor

numa taberna. Este sonho foi tão exatamente verificado que o homem de negócios na verdade só se recordou da circunstância mediante a menção da moeda de ouro. O proprietário obteve a posse dos seus papéis e ganhou a ação que já estava meio perdida.*

Deve aqui notar-se, de passagem, que mesmo quando a memória latente não der conta do conteúdo de um sonho, por ser o futuro e não o passado a ser revelado, nem por isso devemos inferir que o sonho foi divinamente inspirado. A hipótese da clarividência da própria psique seria mais permissível, porque mais simples e possuindo o mesmo alcance de explicação; e mesmo uma clarividência dramatizada não excederia em muito os limites da explicação admissível.

A Riqueza da Memória Latente no Sonho.

A questão de saber até onde se estende a exaltação da memória no sonho tem de ser examinada no que respeita quer à qualidade — isto é, à nitidez das impressões —, quer à sua quantidade.

Brierre de Boismont, 258.

Uma impressão reproduzida apenas a partir da memória latente não pode ser mais distinta do que a original; mas é diferente se a imaginação criativa adota o objeto. Este foi o caso no acima mencionado sonho em que uma imagem retirada de um jornal de modas se tornou incorporada num ser vivo e ativo em três dimensões. Ora, dado que a memória desempenha indubitavelmente um grande papel no sonho, mas as figuras do sonho superam as imagens habitualmente muito nebulosas da recordação da vigília por uma frescura e palpabilidade tão grandes que induzem completamente a ilusão da realidade, deve inferir-se que a memória e a imaginação se combinam em todos estes sonhos em que o decurso dramático da ação do sonho não é oferecido como uma representação do passado, mas é a invenção independente do poeta do sonho.

Quando, por outro lado, a impressão indefinida da perceção original permanece indefinida no sonho, podemos concluir que a

atividade da memória é não misturada. Hervey trabalhava num quarto a partir do qual podia ver, através do pátio e do jardim, para as janelas de uma casa vizinha, onde uma fabricante de flores se sentava frequentemente. Ela interessava-o, embora a partir da distância os seus traços fossem sempre indefinidos. Ela surgia frequentemente nos seus sonhos, mas quer ele a visse neles a uma janela, quer parecesse encontrá-la ou falar com ela, os seus traços permaneciam sempre indefinidos, o que não era o caso com as outras figuras do sonho. Os traços também de um homem que uma vez lhe tinha pedido esmola no penumbra da noite surgiram no sonho indefinidos.*

Hervey, 23.

Perceções distintas, por outro lado, parecem não se tornar menos distintas na reprodução no sonho. Parece, portanto, que no que respeita à sua qualidade, as impressões reproduzidas são iguais à realidade. Este parece ser o caso também com as impressões auditivas, mesmo quando, como com a rapariga guardadora de gado anteriormente mencionada, os tons ouvidos não foram nem atendidos nem compreendidos. O cesteiro Mohk, observado por Varnhagen, ouviu uma vez um sermão num dia de jejum que o comoveu profundamente. Na noite seguinte levantou-se e caminhou no sono, repetindo com fidelidade verbal o discurso que tinha ouvido. Ao acordar nada sabia do que tinha acontecido. Estes acessos recorreram durante muitos anos, muitas vezes diariamente, quer de dia quer de noite, em companhia ou sozinho, especialmente depois de beber aguardente. As suas falas continham muitas vezes reminiscências do sermão que tinha ouvido mais de quarenta anos antes.* Um criado conhecido de Splittgerber tinha acessos semelhantes, caindo na cama e repetindo em alto-alemão fluente, que noutras ocasiões não falava, o sermão que tinha ouvido, os hinos da igreja e, na verdade, todo o serviço de domingo, quase literalmente.†

A sonâmbula Selma recitou na crise um longo poema cómico um ano depois de o ter ouvido proferir; mais tarde o 'Mohrenfürst' de Freiligrath, que lhe tinha sido lido no ano anterior; e por fim proferiu

um longo poema de juventude do seu irmão, que ele próprio já não conhecia e tinha perdido há treze anos.‡

Estes exemplos introduzem a questão subsequente:

Moritz: 'Magazin zur Erfahrungs-seelenkunde,' iii. 1, 42.
† Splittgerber: 'Schlaf und Tod,' i. 223.
‡ Wiener: 'Selma, die jüdische Seherin,' 55, 60, 120.

até quão longe no passado pode a memória do sonho alcançar sem que a nitidez da impressão seja prejudicada? Parece, contudo, que o tempo não tem qualquer influência sobre as impressões que jazem na consciência transcendental; na verdade, as recordações da infância são aquelas que o sonho prefere. Um amigo de Maury tinha sido criado em Montbrison. Vinte e cinco anos mais tarde propôs uma visita ao cenário da sua infância.

Na noite anterior à viagem foi transportado em sonho a Montbrison, e aí foi ao seu encontro um homem que se apresentou como H. T., e como amigo do seu pai. Em criança tinha visto esta pessoa, mas não se recordava de mais nada a seu respeito além do nome. Ora, quando chegou efetivamente a Montbrison, ficou muito espantado ao encontrar lá o homem que tinha visto no sonho, cujos traços estavam contudo algo alterados. Esta última circunstância mostra que esta figura de sonho era meramente uma recordação da juventude.*

Platão e Aristóteles notaram † que na velhice as recordações da infância se renovam. Isto sugere a questão de saber se apenas estas primeiras impressões são preservadas, ficando isentas do esquecimento geral da senilidade e, portanto, vindo mais frequentemente à fala, ou se a memória tem efetivamente um poder exaltado de reprodução para elas. À primeira vista a primeira opinião poderia ser favorecida, dado que as impressões da juventude, pela própria razão do seu afastamento no passado, teriam sido mais frequentemente reproduzidas e devem assim ter ficado firmemente gravadas na memória. Mas a um exame mais atento devemos decidir-

nos pela segunda perspetiva. O que se vê tão frequentemente na ciência, que um facto permanece sem explicação e infrutífero apenas enquanto se encontra em isolamento, é o caso aqui. O poder da memória de um velho para as impressões da sua juventude só pode primeiro ser corretamente compreendido quando está associado a outros factos aparentados, e a verdadeira explicação só pode ser aquela que abrange toda a classe de tais factos. Parecerá assim que estas recordações não são meramente caracteres que permanecem nas tábuas da memória depois de todos os outros terem sido apagados, mas devem-se a uma verdadeira exaltação da memória, dado que são frequentemente precedidas por um longo período de esquecimento.

Radestock: 'Schlaf und Traum,' 135.
† Platão: 'Timæus,' 26 B. Aristóteles: Probl. xxx. 5.

É relatado sobre Kant pelo seu amigo Wasiansky que na sua velhice, não obstante o seu declínio e debilidade geral da memória, as recordações da sua juventude se renovavam com grande vivacidade.* Sobre Heinsius relata-se que de toda a sua erudibilidade filológica reteve apenas o quarto livro da 'Eneida', que tinha decorado na sua juventude.†

Um velho em Gottingen, com setenta e seis anos de idade, conhecia a sua mulher e os seus filhos durante todo o dia se lhe fossem apontados de manhã, mas na manhã seguinte tinha sempre de perguntar de novo quem eram. A par desta fraqueza e brevidade de memória para o presente, conseguia com notável facilidade cantar as canções da sua juventude e narrar os seus incidentes, enquanto tinha totalmente esquecido toda a sua experiência posterior.‡

Comparando estes fenómenos, que cada leitor terá observado no seu próprio círculo, com factos aparentados no sonho, no sonambulismo, nas febres e na loucura, é fácil reconhecer neles uma verdadeira exaltação da memória. Um caixa do Banco de Glasgow estava ocupado com clientes no seu escritório, quando outro entrou, e estava tão impaciente que, para se livrar dele, lhe pagou o seu dinheiro à pressa. Ao fazer as contas, muitos meses mais tarde, elas não batiam

certo por seis libras. Em vão o caixa passou várias noites a tentar encontrar o erro, quando num sonho a transação acima, com todos os seus pormenores, lhe foi apresentada, e ao acordar descobriu facilmente que a soma paga a esse cliente não tinha sido lançada.*

Se considerarmos quão raro é que longos sonhos sejam lembrados, e, além disso, que a reprodução ocorre frequentemente sem recordação, podemos inferir que as reminiscências da infância são menos raras no sonho do que parecem ser.

Uma senhora durante um ataque de febre viu-se a si mesma como uma garotinha deitada numa cova de argila, e uma ama ao lado a torcer as mãos. Ela tomou isto como uma mera visão da imaginação, até saber pelo seu pai que tinha de facto, por culpa da sua ama, caído numa cova de argila.†

Em muitos casos não se pode duvidar de que longos períodos de esquecimento precederam a reprodução, de modo que a exaltação momentânea da memória tem de ser concedida. Acontece frequentemente no sonho falarmos línguas meio esquecidas mais fluentemente do que na vigília, e que não há aqui qualquer ilusão pode saber-se por aqueles casos em que este fenómeno ocorre num grau muito elevado.

Brierre de Boismont, 258.
† Kerner: 'Blätter aus Prevorst,' viii. 109.

Jessen menciona um camponês que, tendo na sua juventude aprendido grego, no delírio de uma febre, para espanto dos presentes, recitou versos gregos há muito esquecidos.* Lemoine conheceu uma pessoa alienada que num dos seus ataques escrevia cartas em latim com notável facilidade, embora noutras alturas não conseguisse fazer nada com essa língua.†

Sir Astley Cooper dá conta de um soldado que, em consequência de uma ferida na cabeça, caiu num longo torpor, sendo finalmente a tal ponto restabelecido por uma operação no hospital que podia falar;

mas ninguém sabia que língua ele estava a falar, até que a admissão de uma leiteira galesa no hospital conduziu à descoberta de que ele, que esteve ausente de Gales durante trinta anos, estava agora de novo a falar a sua língua materna há muito esquecida com toda a fluência, ao passo que não conseguia agora recordar uma palavra de qualquer outra. Quando completamente recuperado, o seu galês foi de novo esquecido, e ele voltou a falar inglês.‡

Exatamente a mesma coisa é registada a respeito de uma rapariga galesa.§ O Dr. Rush menciona um italiano que no início da sua doença falava inglês, depois francês; mas no dia da sua morte apenas a sua língua materna.||

O Dr. Carpenter fala de um homem que tinha deixado Gales na sua infância, sendo toda a sua vida subsequente passada ao serviço de diferentes membros da mesma família, e tinha esquecido tão inteiramente a sua língua materna que já não conseguia compreender os seus compatriotas quando estes o visitavam. Mas passados sessenta anos, no delírio de uma febre falou galês, do qual, contudo, após a sua recuperação voltou a perder toda a recordação.*

Jessen: 'Psychologie,' 491.
† Lemoine, 313.
‡ George Moore: 'The Power of the Mind over the Body.'
§ Passavant: 'Untersuchungen über Lebensmagnetismus,' 153.
|| Kerner: 'Magikon,' v. 364.

Uma paciente de Deleuze, de quarenta anos de idade, que quando criança tinha vindo para França a partir de São Domingos, no sonambulismo falava sempre apenas o dialeto dos negros pelos quais tinha sido criada.†

Anastasius Grün, na sua biografia de Lenau, prefixada à sua edição das obras deste último, relata que esse poeta, quando no manicómio, falava por vezes latim puro e, o que nunca fazia noutras alturas, alemão com sotaque húngaro, como se tivesse sido transportado para o país da sua infância.

Observações semelhantes foram muitas vezes feitas no que respeita a imbecis. De acordo com Griesinger, as doenças psíquicas são frequentes, mas nem sempre conectadas com perturbações da memória, que é muitas vezes completa, tanto para acontecimentos da vida anterior como para aqueles durante a doença. ‡ Maudsley diz: 'As memórias notáveis de certos imbecis que, totalmente desprovidos de inteligência, repetem as histórias mais longas com a maior precisão, testemunham também esta ação cerebral inconsciente; e o modo como a excitação de uma grande dor, ou alguma outra causa, como o último lampejo da vida a afastar-se, por vezes desperta em imbecis manifestações de mente de que pareciam sempre incapazes, torna certo que muito é inconscientemente absorvido por eles que não pode ser proferido, mas que deixa os seus vestígios na mente. É uma verdade que não pode ser demasiado distintamente tida em mente que a consciência não é coextensiva com a mente. A consciência não é capaz de dar qualquer conta do modo como estes vários resíduos

Carpenter: 'Mental Physiology,' 6.ª edição, p. 437.

† Deleuze: 'Instruction pratique,' 152.

‡ Griesinger: 'Pathologie und Therapie der psych. Krankheiten,' 69.

são perpetuados, e como existem latentes na mente; mas uma febre, um veneno no sangue ou um sonho podem a qualquer momento reavivar ideias, sentimentos e atividades que pareciam para sempre desvanecidos. O louco regressa por vezes, nos seus delírios, a cenários e acontecimentos de que, quando no seu pleno juízo, não tem memória; o paciente atacado pela febre pode proferir passagens numa língua que não compreende, mas que acidentalmente ouviu; um sonho de estar de novo na escola traz de volta com uma vivacidade dolorosa os sentimentos escolares; e diante daquele que se está a afogar cada acontecimento da sua vida parece relampejar num momento de estranha e vívida consciência.'*

Muitos leitores podem achar este último facto difícil de acreditar, mas tem sido observado tão frequentemente que não há margem para dúvida. Recomendar-se-á a ele mais tarde.

Assim, a exaltação da memória ocorre não apenas no sonho, mas também em várias outras condições. O sono não é, portanto, a causa real deste fenómeno, mas apenas uma ocasião. A verdadeira causa deve ser comum a todas essas condições, e não é outra senão o desaparecimento da consciência habitual normal e do seu conteúdo. Mesmo a mera obstrução da principal entrada de impressões sensoriais, a cegueira, como habitualmente exalta outras capacidades psíquicas, pode também despertar a memória latente. Um capitão que tinha perdido a vista em consequência de ferimentos recebidos em África declarou que a partir deste momento recordações totalmente extintas de certos lugares regressaram com a maior nitidez.*

Sem, de momento, retirar conclusões respeitantes à natureza dos processos designados, mas não explicados, pelas palavras 'esquecimento' e 'lembrança', isto pelo menos fica claro a partir do que precede: que a nossa consciência de nós mesmos não esgota o seu objeto. É apenas de uma parte do nosso ser psíquico que recebemos informação, externamente pela relação sensorial com o mundo externo, internamente pelas nossas recordações. Cada desaparecimento da consciência normal no sonho, na febre, na loucura, na narcose e na cegueira está ao mesmo tempo conectado com uma consciência alargada do nosso ser psíquico noutra direção. Se esta extensão é um equivalente — como de acordo com a analogia da equivalência das forças físicas na natureza se pode conjeturar —, então a figura a que muitas vezes se recorreu, de dois pratos de uma balança, deve ser compreendida no sentido exato. Ora, no sonambulismo, o desaparecimento da consciência normal ocorre num grau mais elevado do que nas condições já consideradas; pode, portanto, supor-se que a nossa consciência transcendental ali será especialmente conspícua, e exibirá impressões esquecidas em especial abundância; pois o sonambulismo é o sono exaltado, e deve, portanto, exaltar as funções do sono ordinário.

É apenas em lampejos individuais que a exaltação da memória se revela no sonho ordinário, ao passo que no

Maury: a. a. O. 152.

sonambulismo todo o conteúdo da consciência da vigília aparece acessível à recordação, ou, pelo menos, capaz de reprodução. E que este reaparecimento de velhas impressões foi precedido por um esquecimento real e radical, é tanto menos de duvidar quanto, como veremos, ao acordar elas são logo de novo esquecidas.

Aparece muitas vezes uma certa oposição entre as duas metades da nossa consciência, como, por exemplo, com a sonâmbula do Dr. Class, que na crise recordava precisamente as canções que não tinha aprendido de cor, ao passo que outras que na vigília lhe eram assim perfeitamente conhecidas não se apresentavam.* Mas é muito mais habitual para a consciência sonambúlica não apenas abranger, mas até exaltar a consciência da vigília. Assim o médico Pezzi relata que o seu sobrinho uma vez na vigília quis recitar uma passagem de um discurso relativo às belas-artes, mas não a conseguiu recordar. No seu estado sonambúlico seguinte, não apenas recuperou toda a passagem, mas até deu o volume, a página e a linha onde ela ocorria.†

Como no sono ordinário, assim neste estado, são frequentemente reproduzidas impressões que, pelo seu escasso interesse para a mente, foram rapidamente esquecidas, ou das quais apenas o sentido principal foi preservado. Ricard conheceu um jovem, um sonâmbulo de memória média, que nas crises experimentava tal exaltação da mesma que podia recitar quase verbalmente um livro que tinha lido no dia anterior, ou um sermão que tinha ouvido.* Naudin recebeu de uma sonâmbula pormenores detalhados respeitantes aos nomes, composições e quantidades dos numerosos medicamentos que lhe foram administrados por diferentes médicos no decurso da sua doença, embora na vigília nada soubesse sobre eles.

Uma sonâmbula do médico Wienholt tinha uma má memória no estado de vigília, mas gabava-se do seu melhoramento no

sonambulismo, e recitou várias passagens de um livro em prosa que a interessava, que o médico tinha a certeza de ela ter lido apenas uma vez.† O conselheiro médico Schindler tinha sob o seu tratamento uma sonâmbula que lhe ditou toda a história da sua doença, cujos incidentes particulares ele próprio já não recordava.‡ A sonâmbula do conselheiro Becker recordava no sono magnético todas as circunstâncias particulares do seu primeiro encontro com ele quando ele a tinha tratado casualmente muitos anos antes. Ela sabia mais pormenores sobre isso do que ele próprio, mas depois de acordar tinha de novo esquecido tudo.§

Puységur tratou um paciente que no seu quarto ano tinha tido de submeter-se a uma operação realizada em consequência de uma lesão na cabeça, que tinha acessos de loucura, e tinha perdido a sua memória a tal ponto que não sabia o que tinha feito uma hora antes. No sonambulismo recordava tudo exatamente, descreveu a operação anterior e os instrumentos nela usados, e previu que nunca recuperaria a sua memória na vigília, como o resultado provou.‖

'Archiv f. thier. Magn.,' iv. 1, 76.
† Passavant, 148.

Ricard: 'Physiol. et Hygiene du Magnétisme,' 183, Paris, 1844.
† Wienholt: 'Heilkraft des thier. Magnetismus,' iii. 1, 252-293.
‡ Schindler: 'Magisches Geistesleben,' 90.
§ Becker: 'Das geistige Doppelleben,' 51.
‖ Puységur: 'Journal du traitement magnétique du jeune Hébert.'

Mas como no sono ordinário, assim no sonambulismo, tais impressões reproduzidas não são reconhecidas; a recordação falha. Esta é uma fonte de ilusão, pois os sonâmbulos podem tomar meras imagens da memória por novas intuições, cenas passadas da sua vida por visões clarividentes, e podem referi-las ao futuro, por nenhuma indicação de tempo ser dada em tais imagens intuitivamente representadas, e o seu conhecimento não ser no abstrato. O fisiologista Mayo relata a respeito de uma rapariga, que não sabia absolutamente

nada de astronomia e matemática, que uma vez no sonambulismo escreveu páginas inteiras de um tratado astronómico, com cálculos e delineamentos. Ela estava convencida de que isto era o produto da intuição, mas mais tarde descobriu que todo o manuscrito coincidia verbalmente com um tratado na 'Encyclopædia Britannica', e ela própria disse noutra crise — pois desperta nada sabia — que acreditava tê-lo lido na biblioteca.* A reprodução mais fiel é, portanto, possível sem recordação.

Mayo: 'Truths in Popular Superstitions.' [É-se tentado a perguntar aqui se a 'crença' da rapariga na segunda crise não foi, talvez, eliciada por aquele tipo de interrogação que o autor anteriormente (vol. i., pp. 304-5) descreveu como uma fonte tão perigosa de perturbação para a pura atividade da consciência interior. Que a rapariga tivesse lido até ao fim, mesmo apenas com atenção suficiente para obter uma impressão ótica correta, uma longa e abstrusa dissertação sobre um assunto de que era profundamente ignorante, e que portanto não teria qualquer interesse para ela, parece extremamente improvável; ao passo que factos de caráter semelhante, conhecidos por aqueles que se ocuparam com os fenómenos do falar em transe e da escrita automática, agravam pelo seu número a dificuldade da suposição exigida em cada caso para o trazer sob a explicação acima. - Tr.]

Outro incidente do sonho, o alcançar até a um passado remoto, pertence também ao sonambulismo. Uma sonâmbula é mencionada por Mauchart, que não sabia ler ou escrever; no sono magnético ela recitou uma vez uma lição inteira, ouvida no ano anterior, de um curso de instrução preparatório para a confirmação, com todas as perguntas e respostas, sendo a voz do clérigo e as respostas das crianças imitadas com a maior nitidez.* A sonâmbula do Dr. Nick recordava na crise os incidentes mais insignificantes da sua doença, dos quais desperta sabia pouco ou nada.† A paciente de Wienholt relatava cenas da sua primeira infância, das quais nada sabia quando acordada, como os pormenores menores da sua inoculação contra a varíola no seu segundo ano.‡ Reichenbach diz dos sensitivos que eles são quase sem

exceção notáveis pela fraqueza da memória, mas ele também observou a tanto mais notável exaltação da sua memória no sonambulismo.§

Uma sonâmbula enalteceu o melhoramento da sua memória, que era particularmente exaltada ao soprar-se sobre a sua cabeça.|| Uma jovem sonâmbula conseguia cantar corretamente melodias que tinha ouvido apenas uma vez.¶ Uma sonâmbula que tinha visto apenas uma vez a ópera 'L'Africaine', na crise cantou todo o segundo ato, do qual nada sabia desperta. O mesmo foi também observado com pessoas sob o efeito de anestésicos.

Mauchart: 'Repertorium,' v. 79.
† 'Archiv,' etc., i. 2, 23.
‡ Wienholt: 'Heilkraft,' etc., iii. 2, 98, 208.
§ Reichenbach: 'Der sensitive Mensch,' ii. 691, 721.
|| Wienholt: 'Heilkraft,' etc., iii. 3, 293.
¶ Unzer: 'Der Arzt,' 74 Stück.
Ladame: 'La Névrose,' etc., 105.

A paciente do Professor Simpson disse que durante a operação se tinha divertido a tocar piano, e tinha executado quadrilhas que conhecera na sua juventude, mas tinha esquecido. Ora ela recordava-as completamente, e tocava-as frequentemente.* Quando o médico Petetin colocou o seu dedo no foveiro do estômago da sua sonâmbula, e lhe ditou cinquenta versos franceses que ela não podia conhecer, ela repetiu-os sem uma falha; no estado de vigília a sua memória era tão má que ter-lhe-ia levado dois dias a aprendê-los.† Lafontaine, um outrora célebre predecessor do magnetizador Hansen, fez numa ocasião uma aplicação bem-humorada desta faculdade dos sonâmbulos.

No teatro em Rennes uma jovem atriz tinha-lhe pedido para a adormecer. Depois, sendo chamada para o ensaio, desejou ser rapidamente acordada, para que pudesse repetir o papel que tinha lido apenas uma vez até ao fim. O magnetizador, contudo, persuadiu-a a ir para o palco na condição sonambúlica; e, para surpresa dos outros atores, ela disse o seu papel sem um erro. Sendo acordada

imediatamente a seguir, tinha-o esquecido de novo, e não queria acreditar que o tinha acabado de repetir.‡

Por último, foi também observada no sonambulismo a recordação de uma língua materna esquecida, de que muitos exemplos (no delírio) foram já dados. Uma sonâmbula de Lausana, que tinha vivido em França a partir do seu quinto ano, falava na sua crise a língua da sua infância — o patuá crioulo.§ Um homem que quando criança tinha vivido na Polónia, mas posteriormente não tinha falado uma palavra de polaco durante trinta a quarenta anos, regressou a esta língua ao ser submetido ao éter; falando, cantando e rezando durante quase duas horas em polaco.*

Mrs. Crowe: 'Nightside of Nature.'
† Petetin: 'Electricité animale,' 256.
‡ Lafontaine: 'L'Art de magnétiser,' 324.
§ 'Archiv,' etc., ii. 2, 152.

Aparece assim que a consciência sonambúlica, além do seu próprio conteúdo exclusivo, tem também ao seu dispor aquele pertencente ao estado de vigília, e isso de facto mais fiel e plenamente do que a própria consciência da vigília. Sobre este ponto, também, o Comité da Academia Médica de Paris relatou em 1831.†

A memória, a cada acordar, liga o dia de ontem ao dia de hoje, de modo a formar uma vida ininterrupta, sendo os sonhos da noite intermédia esquecidos. Assim a consciência sonambúlica conecta-se com crises magnéticas anteriores, com um apanhado do seu conteúdo, contudo sem abandonar o conteúdo da consciência da vigília. Isto será discutido mais tarde, mas deve ser mencionado aqui por oferecer a única explicação para o facto notável de os sonâmbulos na crise também se recordarem do que se passou ao seu redor em desmaios anteriores.

De modo que no desmaio também o desaparecimento da consciência sensorial está associado ao surgimento da consciência transcendental, a qual numa crise magnética subsequente pode anexar

as impressões desse estado anterior. Recusar esta explicação seria cair de escassos recursos em nenhum; pois teríamos então de atribuir a uma visão clarividente do passado o que aqui é considerado como memória.

Uma paciente de Wienholt sabia no sonambulismo tudo o que tinha sido feito e dito por outros a seu respeito, ou se tinha passado no seu interior, durante desmaios nos quais, externamente, ela estava inteiramente inconsciente; e tudo o que tinha acontecido no seu delírio, com tudo o que foi então dito por si própria ou por outros. Ela ficava mais tarde muito sensível a respeito de muito do que tinha dito neste estado, e que nem no sono magnético nem na vigília ela teria proferido.*

Nasse observou o mesmo com uma das suas pacientes.† Mas mesmo este fenómeno não está confinado ao sonambulismo. O Dr. Abercrombie relata o caso de um rapaz de quatro anos de idade que ficou atordoado por uma fratura do crânio, e foi trepanado. Ao recuperar, não tinha qualquer recordação quer da sua queda quer da operação; mas à idade de quinze anos, num ataque de febre, deu à sua mãe uma descrição exata da operação, das pessoas presentes nela, do seu vestuário e de muitos outros pormenores.‡

Ladame: 'La Névrose hypnotique,' 102.
† Dupotet: 'Traité complet de Magnétisme,' 156.

Jean Paul expressou a sua admiração por este fenómeno notável: 'Os clarividentes magnéticos manifestam recordação, não apenas alcançando até ao tempo mais escuro da infância, mas até para o que parece não tanto ter sido esquecido quanto nunca ter sido conhecido, isto é, o que lhes aconteceu antes em profundos desmaios ou completa loucura.'§ Não é, contudo, seriamente de supor que coisas nunca percecionadas possam ser recordadas, dado que a reprodução pressupõe uma perceção anterior. Mas se a perspetiva até agora mantida ao longo de todo o texto está correta, de que a causa verdadeira da exaltação da memória não está nas diferentes condições em que ela ocorre (sonho, febre, loucura, sonambulismo), mas no seu

sinal comum, o desaparecimento da consciência externa, aparece que a cada descida deste peso, a subida do outro, a saber, a consciência transcendental, está conectada.

Wienholt: 'Heilkraft,' etc., iii. 3, 433.
† Reil: 'Beiträge,' etc., iii. 3, 329.
‡ Kerner: 'Magikon,' v. 3, 364.
§ Jean Paul: 'Museum,' etc., § 14.

Ora, dado que isto deve também acontecer no desmaio, segue-se que num reaparecimento posterior da consciência transcendental, esta deve recordar as impressões que teve na ocasião anterior. Que as pessoas no desmaio não denunciem sinais de consciência interior é um facto que têm em comum com os sonhadores, e a sua não-recordação de qualquer consciência transcendental ao recuperar é também constantemente o caso no sonambulismo, e muito naturalmente, precisamente porque esta consciência transcendental desce quando a externa sobe de novo. E como no sonambulismo podemos aprender as ideias de estados semelhantes anteriores, o mesmo resultado pode ser antecipado em casos de desmaio.

Temos assim uma constante confirmação do facto de que a nossa consciência externa tem outro fundo espiritual, de que o intelecto individual não tem por sustentáculo a Vontade Universal cega de Schopenhauer, de que, portanto, com o desaparecimento deste intelecto a personalidade consciente não fica de modo algum abolida, mas a consciência transcendental que possui como foco o seu próprio Eu, e para a qual a palavra 'esquecer' não tem aplicação, é libertada.

A Memória nos Moribundos.

Goethe relata um caso do seu conhecimento, em que um velho deitado em extremis recitou bastante inesperadamente as mais belas sentenças gregas. Na primeira juventude tinha sido levado a aprender de cor toda a espécie de sentenças gregas que pudessem incitar um rapaz promissor à emulação. Ele não compreendia o que tinha sido depositado mecanicamente na sua memória, e não tinha pensado nisso

durante cinquenta anos ao tempo da sua morte.* Assim o Dr. Steinbeck relata que um clérigo da aldeia, chamado ao leito de um camponês moribundo, o ouviu rezar em grego e hebraico. Voltado a si, o homem doente disse que quando rapaz tinha frequentemente ouvido o padre da paróquia rezar nessas línguas, sem se preocupar com o significado dos sons.†

Este estender da memória ao tempo da juventude é uma de numerosas analogias entre a condição de sonambulismo e a dos moribundos. Mas elas encontram-se também noutras condições, de que a característica comum é a privação da consciência num grau maior ou menor. Passavant conheceu uma senhora que sofria de violenta dor de cabeça; quando a dor estava no seu ponto mais alto, cessava subitamente, e ela encontrava-se então numa agradável condição à qual, segundo a sua declaração, estava associada uma memória extraordinária, que alcançava até aos seus primeiros anos.‡ Na visão de um consumidor de haxixe estavam representados amigos que ele não via há anos; com distinta particularidade viu um jantar em que tinha estado cinco anos antes, e todos os convidados, e era incapaz de conciliar a sua recordação definida da cena, como já experimentada, com a sua repetição em aparente realidade. Nas visões de um consumidor de ópio surgiram cenas da sua infância que ele tinha tão inteiramente esquecido que no seu pleno juízo não as teria reconhecido como pertencentes ao seu próprio passado. Mas nas visões elas não eram apenas reproduções, mas recordações.*

Eckermann: 'Gespräche mit Goethe,' iii. 326.

† Steinbeck: 'Der Dichter ein Seher,' 463.

‡ Daumer: 'Der Tod,' etc., 34.

§ Moreau de Tours: 'Du Haschich et de l'Aliénation mentale,' 14-20.

Ora, no caso dos moribundos, com o aproximar do desaparecimento total da consciência externa, a consciência transcendental parece emergir em quantidade equivalente, atingindo as funções transcendental-psicológicas muitas vezes um elevado grau de desenvolvimento. Estes fenómenos são mais bem vindicados contra as

dúvidas do chamado esclarecimento ao mostrar-se que são a combinação de constituintes separadamente presentes noutras condições, e que apenas causam surpresa na sua união.

Assim, num capítulo anterior, travámos conhecimento com o fenómeno notável da condensação de ideias. Fechner diz: 'No sonho a alma exibe por vezes a faculdade de eliciar no tempo mais breve uma vasta multidão de representações que na vigília só poderíamos desenvolver sucessivamente num longo tempo.'† Por aí é provada uma forma de conhecimento humano que nos direciona para um Eu além da consciência externa. Mas se a esta nova forma um novo conteúdo fosse também adicionado, a aceitação de um sujeito transcendental seria ainda mais inevitável. Tal conteúdo é oferecido pela memória exaltada no sonho, no sonambulismo e nos moribundos. Ora a questão é saber se esta forma e este conteúdo podem ser combinados; isto é, se o processo pelo qual os fantasmas dos sonhos podem ser condensados é válido também para as verdadeiras recordações que a memória exaltada introduz.

De Quincey: 'Confessions of an Opium-Eater,' p. 259, ed. 1856.

† Fechner: 'Zend-Avesta,' iii. 30.

Ora este fenómeno combinado ocorre com os moribundos muito frequentemente, e excecionalmente mesmo em sonhos ordinários. Uexküll teve durante três noites consecutivas uma espécie de visão numa sucessão de imagens. Viu toda a sua vida desde a primeira infância até ao presente tão clara e vivamente que poderia ter desenhado as cenas à medida que passavam diante de si. Tinha ao mesmo tempo em si uma consciência continuamente corretiva de qualquer tendência para a má interpretação do que via; e a isso estava conectada mesmo uma significação moral do espetáculo.* Um sonho de Seckendorf, no qual a memória latente funcionou dramaticamente, é bem conhecido e muitas vezes mencionado. Apareceu-lhe no sonho um homem de figura e vestuário ordinários, que lhe disse que ele podia pedir uma de duas coisas: ter o seu destino passado ou o seu destino futuro exibido na sua ordem sucessiva. Seckendorf escolheu o

passado, sobre o que um espelho foi segurado diante dele, no qual viu mesmo aqueles incidentes da sua vida anterior de que na vigília mal tinha consciência, tão distinta e vivamente como se tivessem acabado de acontecer. Viu-se, por exemplo, como uma criança de três anos de idade, com a maior particularidade, e com todas as circunstâncias da sua criação.

Cada cena escolar com os seus tutores, cada incidente vexatório, passou naquele espelho vivamente diante dos seus olhos. Pouco depois representou, na sequência da sua vida, a sua permanência anterior em Itália, onde uma vez deixou atrás de si uma senhora com quem certamente teria casado se o destino o não tivesse chamado subitamente para longe. A vivacidade com que os seus sentimentos no sonho foram despertados pela partida da sua amada acordou-o. A continuação do sonho, tal como foi depois conectadamente renovada, não nos diz respeito aqui.

Encontramos as características, como em fenómenos aparentados, de que a memória latente não surge como conhecimento abstrato [como o mero conhecimento de que uma coisa ocorreu], mas reproduz as impressões anteriores; e de que estas estão associadas aos sentimentos anteriormente ligados a elas, o que, contudo, é talvez apenas o caso quando tais reproduções são também recordações; finalmente, que a sequência de representações está conectada com a medida transcendental do tempo, isto é, são condensadas sem que a sua particularidade seja prejudicada.

Esta exaltação da memória, associada a uma medida transcendental do tempo, foi também experimentada por pessoas em perigo de afogamento. Uma amiga de De Quincey, tendo caído a um rio quando criança, viu, no intervalo antes de ser tirada para fora, todo o curso da sua vida, até às mais pequenas circunstâncias, passar diante de si como num espelho.* Mas o relato mais explícito desta natureza é do Almirante Beaufort, que o escreveu ao Dr. Wollaston; um relato tanto mais valioso quanto Beaufort, estando pela sua profissão bem familiarizado com tais fenómenos em casos semelhantes, não ficou muito surpreendido com a sua própria experiência, acrescentando que

os relatos de outros marinheiros concordavam com o seu tão exatamente quanto se poderia esperar das diferenças de condição e constituição mental.† A exaltação da memória com condensação de ideias proporciona assim aos moribundos a possibilidade de um apanhado completo e claro da sua vida passada.

De Quincey: 'Confessions,' etc., p. 259.
† Fichte: 'Anthropologie,' 424; Haddock: 'Somnolism,' etc.,

Mas que estas representações se mantivessem para nós numa relação inteiramente objetiva não é provável; antes o interesse originalmente ligado a elas as acompanharia mais ou menos na recordação, determinando a diferença entre as nossas disposições presentes e anteriores a medida de crítica com que as acompanhamos. Desta forma pode bem ser interpretada aquela conta de devedor que, como diz a Bíblia, é segurada diante de nós na morte: é o conteúdo da memória latente, combinado pela escala transcendental do tempo, que é revelado ao morrer.

Tal caso foi no século passado relatado ao Governo Prussiano pelo clérigo Kern, de Hornhausen: Johann Schwerdtfeger, após uma doença desgastante, estava perto da morte, e caiu num desmaio de muitas horas. Depois abriu os olhos e disse ao seu clérigo que tinha tido um apanhado de toda a sua vida e de todas as suas faltas, mesmo daquelas que tinha há muito esquecido; estando tudo tão presente para ele como se tivesse acabado de ocorrer.*

Este fenómeno combinado, que ocorre com pessoas moribundas, de memória exaltada e compressão das suas representações, pode ser ainda mais complicado pela adição do bem conhecido incidente do sonho, a separação dramática de si mesmo. A forma particular da separação será naturalmente derivada do círculo de ideias do indivíduo. Assim com João, o Profeta de Fröschweiler, que caiu numa violenta doença com perda de consciência, quando se supunha estar morto: nesta condição ele teve uma visão na qual foi levado por dois anjos primeiro através de uma nuvem e depois através dos céus estrelados, e por fim viu o Templo de Deus com a Arca da Aliança.

Desta Deus tomou o Livro da Omnisciência e leu para ele todos os seus pecados passados.* Um dos 'esclarecidos' dos nossos dias ficaria indignado por ter a crença numa tal história imputada a si, mas esta indignação resultaria simplesmente da sua incapacidade para fazer uma soma. Se este fenómeno combinado fosse resolvido nos seus elementos e estes últimos fossem mostrados ao esclarecido, ele reconhecê-los-ia; mas somar ele não consegue, nem reconhecer os fatores na soma total. Este tipo de ceticismo é muito prevalecente, e em tais casos é sempre bom oferecer os fatores individualmente ao cérebro que não consegue digerir o total.

Passavant: 'Untersuchungen über Lebensmagnetismus,' 165.

Splittgerber: 'Schlaf und Tod,' ii. 45.
† Perty: 'Myst. Erscheinungen,' i. 325.
‡ Perty, ii. 433.

Com a estreita relação das condições dos sonâmbulos e dos moribundos, deve também mencionar-se que as declarações dos primeiros respeitantes ao processo de morrer estão em acordo com os relatos que temos vindo a considerar. Assim, Madalena Wenger diz que a vida inteira, mesmo durando oitenta anos, aparece ao moribundo muito brevemente comprimida, e tudo é recordado com a máxima nitidez.† Tal visão foi a da sonâmbula religiosa, a freira Catherine Emmerich; ao morrer viu toda a sua vida passada retratada, como se tivesse sido a de outra freira.‡

Assim Passavant cita uma sonâmbula observada por ele, que teve uma retrospetiva de toda a sua vida, e relatou incidentes, que foram verificados, da sua primeira juventude; sendo a sua condição moral, também, revelada até aos seus pensamentos mais ocultos, como ela dizia acontecer a todos ao morrer.* Isto corresponde ao fenómeno observado noutras condições, de que a consciência transcendental não é puramente passiva como um mero espelho, mas com as impressões reavivam-se também os sentimentos, e assim os atos recordados da

vida são acompanhados pelos movimentos de consciência que lhes estavam associados.

Esta faculdade que os moribundos têm de representação fantasmagórica, na qual os acontecimentos de anos são aglomerados em escassos segundos, e as diversas fases da vida são examinadas em relação ao seu desenvolvimento intelectual e moral, é desde os tempos mais remotos conhecida, e a sua significação psíquica apreciada. Plotino diz: 'Mas com o tempo, para o fim da vida, entram outras recordações dos primeiros períodos da existência, então [a alma], sendo libertada do corpo, adquirirá de novo aquilo de que aqui não tinha memória.'† Assim João Baptista van Helmont:

- 'Passavant: Untersuchungen,' etc., 99. † Plotino: 'Enéadas,' iv. 3, 27. [Na última sentença Plotino parece antes referir-se à reminiscência platónica — a recuperação pela alma do seu conhecimento transcendental — do que à memória da experiência esquecida da consciência externa. Mas a recordação completa da existência passada após a morte é também uma doutrina da filosofia indiana, onde está associada à previsão da próxima encarnação. 'Este mesmo Eu tem duas estações: qualquer dada encarnação presente e a encarnação que se segue imediatamente. E há um terceiro lugar — o estado intermédio entre os dois — o lugar dos sonhos. Estando no lugar dos sonhos, vê ambas estas estações, esta encarnação e a encarnação imediatamente seguinte. No lugar dos sonhos ele dá o passo para o caminho que abriu para si próprio em direção à encarnação seguinte, e vê as dores e os prazeres que existiram em vidas anteriores, e que hão de existir em vidas posteriores,' etc. - 'Brihad Upanishad' (Gough, 'Philosophy of the Upanishads,' p. 179). Tr.]

'Portanto a mente sendo separada do corpo, não usa mais a memória, nem a indução da lembrança, pelo contemplo do lugar ou da duração (*non intuitu loci aut durationis*), mas uma única coisa é agora para ela, e aí contém ela todas as coisas.'*

Assim se torna a inferência constantemente mais irresistível de que a palavra 'esquecer' tem apenas um sentido relativo; de que tudo o

que alguma vez foi experimentado pode ser de novo reproduzido, dado que esquecer significa simplesmente a transição da consciência externa para a transcendental, a qual de acordo com o grau do seu surgimento traz consigo mais ou menos do seu conteúdo.

6. O Esquecimento dos Sonâmbulos ao Acordar. Toda a gente sabe que é mais fácil recordar narrativas que se situam dentro dos limites da probabilidade, do que quando, como nos contos de magia orientais, a imaginação do leitor é sobrecarregada com extravagâncias e impossibilidades. No primeiro caso, as ideias introduzidas encontram-se em conexão causal regular; no último, a lei da causalidade é continuamente violada, e esta circunstância torna a recordação difícil; e assim temos um gozo estético de tais fábulas que nos oferecem uma aprazível libertação da monotonia da lei da causalidade.†

• [Ou: 'Ela compreende todas as coisas num único Agora.' Van Helmont: 'Ortus Medicinæ; Imago mentis,' s. 23. Dou a tradução no texto não tendo a obra latina diante de mim — a partir da antiga tradução inglesa por 'J. C., sometime of M. H. Oxon,' Londres, 1662.-Tr.] † [A característica dos contos mágicos — tais como as 'Mil e Uma Noites' — não é a abrogação da lei da causalidade, mas a introdução de causas imaginárias. Não há impossibilidade *a priori* em contos de magia; pelo contrário, é a possibilidade de os conceber, mesmo de nos entregarmos por um momento à ilusão, em que consiste o seu poder de divertir a imaginação. Fazer da experiência comum o teste da possibilidade — isto é, da lei da causalidade — é cometer o próprio erro, tão frequentemente denunciado pelo autor, do homem pseudo-científico que rejeita sem exame cada alegado facto que é incapaz de explicar de acordo com as suas categorias empíricas de causação. Não há realmente tal semelhança como o autor sugere entre as extravagâncias coerentes de um conto de magia e o sonho confuso no qual nenhum princípio de conexão é aparente. -Tr.]

Ora, no sonho há também uma falta desta conexão causal das representações individuais; elas sucedem-se umas às outras sem coerência interior e sem apoio mútuo.

É, contudo, não apenas o conteúdo dos sonhos que torna a sua recordação difícil, mas esta recordação depende das faculdades dos sonhadores, não apenas porque a força da memória varia com o indivíduo, mas ainda mais porque há diferentes espécies de memória. A de um Cuvier, de quem se diz que não esquecia nada do que tinha lido, porque dava a tudo o seu lugar no sistema, é inteiramente diferente da de um perito em memória, que consegue repetir para a frente e para trás uma longa sucessão de palavras ou de figuras desconexas. Parece, de qualquer modo, geralmente o caso que a recordação do que foi sonhado é menos viva do que a da experiência real, pois de outro modo teríamos inevitavelmente de confundir pelo menos o sonho coerente com a realidade. Na verdade, isso acontece frequentemente, e eu próprio fui uma vez para o quartel em uniforme de gala, tendo sonhado que tinha recebido ordem para assumir a guarda, e recordava a ordem, mas não que a tinha sonhado.

A recordação habitualmente muito defeituosa dos sonhos é facilitada não apenas pela sua coerência excecional, mas também por outras circunstâncias. Sonhos no decurso dos quais tomámos parte ativa, como atores no palco, prendem-se melhor à memória do que aqueles em que fomos apenas espetadores de imagens que nos não diziam respeito. A recordação tem também uma proporção com o sentimento ligado às imagens; sonhos interessantes, ou que apelam fortemente aos afetos, serão mais facilmente reproduzidos ao acordar do que outros. Por esta razão a impressão dos sonhos que assim nos moveram, mesmo que os tenhamos esquecido, sobrevive como uma disposição.

A nossa condição psíquica ao acordar não é de modo algum uma de vazio indiferente, a ser primeiro qualificada pela consciência diária, mas é frequentemente um estado de espírito de felicidades ou tristezas aparentemente sem motivo de que nenhuma outra explicação pode ser dada senão que resulta de sonhos esquecidos. Assim Nabucodonosor acordou em terror de um sonho que tinha totalmente esquecido, mas o sentimento sobreviveu.*

- Daniel ii.

Quanto mais profundo o sono, mais difícil a recordação subsequente. Ora, aqueles sonhos nos quais os movimentos dos nervos se estendem ao sistema motor — evidenciados por movimentos dos lábios ou dos membros — podem ser considerados como aproximações ao sono profundo dos sonâmbulos e dos praticantes de sonambulismo; e neste caso, dado que os sonâmbulos acordam sem recordação, os sonhos do sono profundo ordinário devem também ser esquecidos. Isto é confirmado por Moreau, segundo o qual aqueles sonhos são os menos lembrados nos quais o sonhador fala ou se move.† Maury diz também que tinha

† Moreau de la Sarthe: 'Dict. des Sciences médicales,' artigo 'Rêves.'

frequentemente acordado subitamente pessoas a falar no sono, que depois nunca recordavam os seus sonhos.* O velho Darwin cita o caso da mulher de um dos seus amigos, que falava frequentemente e audivelmente no sono, mas depois de tais noites nunca recordava os seus sonhos; ao passo que os podia facilmente contar quando não tinha falado neles.† Por estes factos vemos de novo que a ausência de memória do sono profundo não pode ser explicada pela ausência de sonho.

Acontece frequentemente acordarmos sem recordação, mas no decurso do dia uma intimação inteiramente indefinida, impalpável do sonho, como um clarão de relâmpago de verão, passa através da consciência e logo se desvanece de novo. Este toque transitório de recordação é sem dúvida eliciado por alguma impressão externa, pode ser apenas uma palavra, ou por um estado de espírito momentâneo correspondente a um fragmento do sonho, ou suficientemente relacionado com ele para nos remeter para ele por associação. Mas apenas vislumbra sobre nós, e no momento seguinte tentamos em vão agarrar o fragmento do sonho. Esta impressão é demasiado transitória para fornecer uma prova, mas ao passar para a sua correspondência nos fenómenos do sonambulismo a sua significação será aparente. Pois todos os fenómenos até agora mencionados da vida do sonho os encontraremos na sua exaltação no sonambulismo.

Aquilo que é defeito de memória no caso dos sonhos eleva-se a completo esquecimento depois do sonambulismo. Este fenómeno parece ser comum a quase todas as condições de êxtase; foi também observado nas elocuções oraculares dos gregos, com as Sibilas, nas condições demoníacas da Idade Média, no sonambulismo e no delírio das febres. Na literatura moderna do sonambulismo mal há um livro que não fale disso.

O Dr. Valenti tirou à sua sonâmbula o seu lenço, escondeu-o na cozinha e disse-lhe exatamente o lugar. Ao acordar ela deu pela falta do lenço e procurou-o em vão; de novo, no sono ela sabia exatamente o lugar do ocultamento, mas ao segundo acordar tinha de novo perdido toda a recordação.* Centenas de tais experiências foram feitas, e muitas vezes muito cómicas. A viúva Petersen, cuja doença é o assunto de uma longa história, preferia comer quando acordada do que no sono magnético, porque neste último caso não sabia depois de acordar se tinha tomado alguma coisa.

Uma sonâmbula de Kerner disse: 'Esta manhã no sono magnético bebi chá de sabugueiro; ao acordar não senti o gosto dele. Desperta, comi carne, e depois caí num sono magnético. Tive então de novo o gosto do chá de sabugueiro, e não o da carne; mas ao sair deste sono tive de novo o gosto da carne.' Kerner diz ele próprio desta paciente: 'Pouco antes do sono ela tinha bebido café de cevada; no sono bebeu chá de valeriana; ao acordar, tinha na boca o gosto do café de cevada que tinha bebido quando estava acordada, mas não tinha a menor perceção do chá de valeriana que tinha tomado no sono.'†

Pode mesmo haver uma oposição de instintos nas duas condições; como, por exemplo, no caso do sobrinho do médico Pezzi, que na crise se queixava de falta de apetite e náuseas; mas ao acordar, queria imediatamente comer, regressando a indisposição com o sono.* Outra sonâmbula tinha tomado vinho no sono, mas ao acordar tinha-o esquecido; tendo, contudo, o gosto ainda na boca, perguntou se lhe tinha sido dado vinho.†

- 'Archiv,' vi. 1, 124. † Kerner: 'Geschichte zweier Somnambulen,' 236-254.

Da mesma forma, no que respeita às sensações mentais, isso foi também observado do que já conhecemos como um fenómeno do sonho ordinário, a saber, a sobrevivência de um estado de espírito associado a ele, e que é aparentemente sem motivo, sendo o próprio sonho esquecido. O Professor Beckers, que tinha sob a sua observação uma sonâmbula muito notável, disse-lhe uma vez o que ela tinha dito no sono no dia anterior, sobre uma visão que tinha tido de uma amiga falecida. Ela ficou muito impressionada com isto, dizendo que desde esse sono se tinha, para sua própria surpresa, sentido completamente descansada a respeito da falecida, e aos seus anteriores pensamentos dolorosos sobre a morte desta sucedera a convicção da sua sobrevivência.‡ Uma sonâmbula de Schelling tinha na crise um pressentimento de uma morte na sua família, e pediu ao seu magnetizador para desviar a sua mente destes pensamentos tanto quanto possível por uma conversa alegre durante a crise, para que não tivesse qualquer recordação deles ao acordar.§ Impressões melancólicas no sonambulismo são especialmente aptas a sobreviver como um estado de espírito correspondente na vigília, do qual o paciente não pode dar conta, tendo esquecido a ocasião. É portanto desejável dar uma direção alegre aos pensamentos antes de o acordar.

- Passavant: 'Untersuchungen,' etc., 148. † 'Archiv,' iv. 1, 26. ‡ 'Das Geistige Doppelleben,' 26. § 'Jahrbücher der Medizin,' ii. 43.

A lei que rege a recordação na vigília é a da associação, pela qual uma ideia que foi uma vez conectada com outra arrastará esta última atrás de si para a consciência. Assim Quintiliano diz: 'Regressando ao fim de algum tempo a uma vizinhança particular, não apenas a conhecemos, mas recordamos também o que lá fizemos, as pessoas que encontrámos, e mesmo os pensamentos silenciosos que lá tivemos nos ocorrem.'*

Pela lei da associação, ideias e recordações de condições psíquicas semelhantes estão conectadas numa série inteira. A nossa vida de vigília forma um único todo, como forma também a vida sonambúlica. Se condições dissemelhantes, como a vigília e o sonambulismo, alternam, a recordação une as condições semelhantes, lançando uma ponte sobre os períodos intermédios de esquecimento.

Assim o fio da recordação corre ininterruptamente através das condições semelhantes; com cada regresso da mesma condição as suas ideias anteriores são reproduzidas, embora tenham sido esquecidas no intervalo. É a mesma lei que imediatamente nos recoloca na posse da nossa vida passada ao acordar do sono, e inclui na consciência sonambúlica o conteúdo ideal de crises anteriores. Quanto mais dissemelhantes os estados psíquicos, mais completamente estão divididos; quanto mais semelhantes são, mais proeminentes são os elos de associação. O sono ordinário — a condição intermédia entre a vigília e o sonambulismo — não está dividido da vigília por uma divisória nitidamente definida; há até certo ponto um jogo de memória entre os dois; sonhamos com a nossa vida diária e recordamos parcialmente os nossos sonhos. Por outro lado, os estados dissemelhantes de sonambulismo e vigília são apenas excecionalmente unidos por ponte pela memória.

- Quintiliano: 'Instit. orat.,' xi. 2.

Encontramos aqui a explicação do facto de que muitos sonhos mesmo comuns são repetidos ou continuados em noites sucessivas — um fenómeno que indubitavelmente ocorre mais frequentemente do que é recordado ao acordar. Treviranus menciona um estudante que regularmente começava a falar logo que adormecia, sendo o assunto um sonho que ele constantemente retomava no ponto onde tinha sido interrompido na manhã anterior.* Hervey sonhou com uma cena de ciúme, concluindo com um assassínio.

Foi acordado pela sua emoção, mas esqueceu o sonho tão rapidamente que tudo o que pôde registar no seu diário foi o facto deste esquecimento súbito. Muitas semanas mais tarde sonhou com um julgamento no qual era examinado como testemunha desse assassínio, e conseguiu não apenas declarar todos os pormenores da ocorrência, mas tinha uma recordação exata dos traços do assassino e da vítima.† Maury sonhou oito vezes dentro de um mês com um indivíduo, uma mera criatura da sua imaginação, que aparecia sempre com os mesmos traços e continuava os procedimentos de sonhos anteriores.‡

Neste notável fenómeno da conexão de estados semelhantes pela memória, vejo um auxiliar para o diagnóstico de que escassamente se tem feito uso suficiente. Lemos, por exemplo, na história da doença da viúva Petersen, que tinha frequentemente ataques de loucura, que ela uma vez prescreveu muito com sucesso para um homem afligido com dores nas costas, mas ficou mais tarde inteiramente ignorante do facto, não apenas na vigília, mas mesmo no sonambulismo. Parece também, a não ser que a observação fosse defeituosa, que estas prescrições tinham sido dadas num acesso de loucura, como é também indicado pelos termos que ela usou. Ora, que os alienados podem prescrever para si próprios foi frequentemente observado; mas o caso acima mostraria que eles podem também, como os sonâmbulos, prescrever para outros.

• Boismont, 344. † Boismont, 264. ‡ Hervey, 311.

Para ilustrar a memória entre condições semelhantes a partir de um domínio inteiramente diferente, mesmo o diagnóstico estético poderia lucrar com isso. Tenho frequentemente observado que os poetas são de duas espécies; alguns tendo uma memória notável para as suas produções, que poderiam recitar por horas mediante convite; ao passo que outros não conseguem recordar nada dos seus próprios versos. Isto, por exemplo, era do meu conhecimento o caso com Martin Greif. Isto é explicável se o que foi produzido na condição de verdadeira exaltação poética não puder ser reproduzido na condição muito diferente de reflexão da vigília.* Posso portanto facilmente dar crédito ao relato de Montaigne sobre um poeta que estava absolutamente inconsciente de que eram os seus próprios poemas que outra pessoa estava a recitar.* Diz-se também de Lineu que no declínio da sua memória na velhice ficava encantado com a leitura das suas próprias obras sem as reconhecer.† Walter Scott compôs 'Ivanhoe' numa febre; quando recuperou tinha apenas a ideia geral do romance que estava na sua mente antes de adoecer.‡

Que, por outro lado, a memória é extraordinariamente facilitada em condições psíquicas semelhantes temos uma prova no caso do soldado que durante uma bebedeira perdeu um artigo pertencente ao seu superior e mais tarde não sabia onde sequer procurar por ele; mas na sua bebedeira seguinte a recordação regressou e ele encontrou-o.*

Da mesma forma um moço de recados, tendo quando bêbado entregue um pacote na casa errada, esqueceu-o quando sóbrio, mas facilmente se lembrou dele quando se embebedou de novo.†

- [Um amigo a quem o manuscrito desta tradução foi submetido objeta aqui o exemplo de Virgílio, que 'escrevia cinco linhas por dia e conhecia a coisa toda perfeitamente'. Como teste para o 'diagnóstico estético' — para determinar, de outro modo que não pelo julgamento estético das próprias realizações, o seu mérito relativo —, a presença ou ausência de memória no autor é obviamente sem valor; pois embora a ideia e a sua primeira forma expressiva possam ser o produto de um estado diferente daquele em que a memória da consciência ordinária reside, isto seria habitualmente suprido pela atenção necessariamente reclamada pelo próprio produto, e pelo trabalho de polimento, revisão, etc. Mas pela mesma razão, a memória de muitos grandes poetas para as suas próprias produções não fornece argumento, na suposição da fonte transcendental da sua inspiração, para a comunidade de memória entre um estado de exaltação poética e aquele em que o nível ordinário do 'limiar' é restaurado.-Tr.]

- Muratori: 'Ueber die Einbildungskraft,' i. 195. † Ribot: 'Maladies de la Mémoire,' 41. ‡ Ribot, 41. ['Ivanhoe' é um erro por 'The Bride of Lammermoor'. O seguinte, extraído da 'Life of Sir Walter Scott' por Lockhart, é um relato particular deste fenómeno interessante: 'O livro' (diz James Ballantyne, o impressor de Scott) 'estava não apenas escrito mas publicado antes de o Sr. Scott ser capaz de se levantar da sua cama; e ele assegurou-me que quando lhe foi colocado nas mãos pela primeira vez numa forma completa, não recordava um único incidente, personagem ou conversa que contivesse! Ele não desejava que eu compreendesse, nem eu compreendi, que a sua doença tinha apagado da sua memória os incidentes originais da história, com os quais tinha estado familiarizado desde a sua infância. Estes permaneciam enraizados onde sempre tinham estado; ou, para falar mais explicitamente, ele recordava os factos gerais da existência do pai e da mãe, do filho e da filha,

dos amantes rivais, do casamento forçado e do ataque feito pela noiva sobre o desgraçado noivo, com a catástrofe geral de todo o conjunto. Todas estas coisas ele recordava exatamente como fazia antes de se acamar; mas literalmente não recordava mais nada — nem uma única personagem tecida pelo romancista, nem uma das muitas cenas e pontos de humor, nem nada com que estivesse conectado como escritor da obra. "Durante muito tempo", disse ele, "senti-me muito inquieto no decurso da minha leitura, com medo de ser sobressaltado ao encontrar algo inteiramente gritante e fantástico. Contudo, recordei que você tinha sido o impressor, e senti a certeza de que não teria permitido que nada deste género passasse." "Bem", disse eu, "no conjunto, como é que gostou?" "Ora", disse ele, "como um todo achei monstruoso, de um crasso e grotesco; mas ainda assim o pior fez-me rir, e confiei que o público de boa índole não seria menos indulgente." Não creio que alguma vez tenha aventurado conduzir a conversa para a discussão deste singular fenómeno de novo; mas pode confiar em que o que disse agora está tão distintamente relatado como se tivesse sido tomado em taquigrafia no momento; de outro modo não me teria aventurado a aludir de todo ao assunto. Acredito que concordará comigo ao pensar que a história da mente humana não contém nada de mais admirável!' P. 402. - Tr.]

• Joly: 'De l'Imagination,' 47. † Perty: 'Blicke,' etc., 35.

As condições sonambúlicas estão conectadas umas com as outras por uma memória notavelmente aguçada. Braid, cuja fama como descobridor do hipnotismo ressurgiu recentemente, observou que os pacientes hipnotizados se recordam com grande exatidão de tudo o que aconteceu em crises anteriores, muitas vezes anos antes, enquanto nada sabem sobre isso no intervalo de vigília.‡

Com cada nova crise o curso de ideias de crises anteriores regressa, é continuado, e é muitas vezes retomado no ponto onde foi interrompido pelo acordar. Quando a sonâmbula do Professor Lebret foi acordada enquanto cantava, olhou em redor com surpresa e perplexidade; mas logo que adormeceu de novo retomou o canto no mesmo tom e na mesma sílaba em que tinha sido interrompida.§ Com

a Vidente de Prevorst esta conexão de estados semelhantes manifestou-se de forma impressionante, e era uma indicação certa da grande diferença entre a vigília e o sono magnético, logo

‡ [Braid, Op. cit. Ver também a 'Mental Physiology' de Carpenter, na qual as conclusões e experiências de Braid são sumariadas. Tr.] § 'Archiv,' etc., ii. 2, 115.

do elevado desenvolvimento do seu sonambulismo. Os seus sonhos magnéticos distinguem-se pelo seu curso sensato e poético dos ordinários, não oferecendo a confusão variegada de imagens destes últimos. Interrompidos numa noite, eles eram retomados na seguinte no ponto de interrupção. Tendo-lhe sido uma vez trazida uma cópia litografada da misteriosa delineação que ela chamava o 'círculo da vida', notou imediatamente um ponto a mais numa das marcas, e ao ir Kerner buscar o original preparado por ela própria, a comparação confirmou o que ela tinha dito.*

Este fenómeno, a falha do intervalo sonambúlico na memória suplementar, é aqui por brevidade e conveniência chamado perda de memória. Mas não há, de facto, nenhum esquecimento real; a consciência transcendental, na qual jazem as ideias sonambúlicas, retém-nas depois do acordar; permanecendo esta própria consciência com todo o seu conteúdo imperturbada, mas estando no acordar sobreposta, por assim dizer, por outra, a consciência externa. Que esta última na sua vigília nada saiba dessas ideias sonambúlicas é natural, pois nunca as teve, e não se pode portanto dizer que as tenha esquecido. Ao acordar dos sonâmbulos não há assim nenhum esquecimento efetivo, mas um rendimento de uma pessoa do nosso sujeito pela outra, a qual tem também outro círculo de ideias. Se as ideias aparentemente esquecidas no acordar reemergem em cada crise posterior, isso não é nenhuma produção nova delas, mas uma prova de que a consciência à qual pertencem as preservou. E pondo o acento no dualismo das duas pessoas do nosso sujeito em vez de na identidade do sujeito na mudança de pessoas, até a aparência de um esquecimento cai por terra.

- Kerner: 'Seherin von Prevorst,' 128, 168.

Os casos mais instrutivos em ilustração do que precede são aqueles em que a aparente perda de memória se estende a coisas imediatamente antecedentes ao acordar. Assim Gmelin perguntou à sua sonâmbula se um homem presente a poderia acordar em vez dele próprio. Ela assentiu; mas, sendo imediatamente acordada, ficou surpreendida e embaraçada ao ver um estranho perto de si.* A sonâmbula do médico Petetin, estando na crise, uma vez despidu a sua irmã, penteou-lhe o cabelo, entrançou-o, trouxe-lhe os sapatos e as peúgas e o fato de baile de seda do baú; depois, acordando subitamente, perguntou à sua irmã com espanto para onde ela ia com tal *toilette*.†

Tais casos são instrutivos, nos quais a consciência que se estende por longos períodos se afunda com a cessação do sonambulismo. Uma sonâmbula tinha prescrito para uma paciente para uma doença durante dezassete meses; mas travando conhecimento mais tarde com a sua paciente, e dando esta última uma história dos seus sofrimentos, ela não teve qualquer suspeita de que ela própria tinha sido o médico.‡

A condição psíquica não é sempre a mesma no sonambulismo; e especialmente há uma exaltação deste último, chamada o sono profundo (*Hochschlaf*), distinguido do sonambulismo ordinário pela diferença das visões. Entre estas condições dissemelhantes há igualmente uma falha de memória. Wienholt diz da sua sonâmbula que o sentido do seu sono profundo se perdeu tanto no estado subsequente de sonambulismo como o deste último no estado de vigília.* Segundo Dupotet, se o sonambulismo ordinário sucede ao sono profundo, a memória deste último está presente, na verdade, mas apenas por alguns minutos, que podem ser utilizados para as elucidações mais instrutivas; depois desaparece.†

- Gmelin: 'Materialien für Anthropologie,' ii. 95. † Petetin: 'Electricité animale,' 283. ‡ Deleuze: 'Instruction,' v. 406.

- Wienholt: 'Heilkraft,' etc., iii. 2, 208. † Dupotet: 'Traité complet,' etc., 253.

Visto que os estados sonambúlicos se sucedem imediatamente uns aos outros com fecho da memória, é fácil compreender que os sonâmbulos, acordando sem memória, sejam assim relegados para a

sua anterior contagem do tempo. Höhne, por exemplo, tinha estado continuamente no sono magnético desde 1 de janeiro até 10 de maio, e ao acordar exibiu uma surpresa cômica por a primavera ter chegado desde que se tinha deitado — como supunha — no dia anterior.‡ A sonâmbula de Kerner, também, contava o tempo quando acordou como na mesma hora em que tinha adormecido. Ela nada sabia do que se tinha passado com ela durante onze meses, enquanto se recordava bem de todos os acontecimentos anteriores; durante o seu sono magnético tinha sido mudada para outro lugar, e não conseguia encontrar o seu caminho na casa em que tinha, contudo, durante semanas estado a desempenhar deveres domésticos, aparentemente num estado de vigília; os quartos eram-lhe inteiramente estranhos.§ Uma jovem mulher lamentou no sonambulismo a morte da sua mãe, de que lhe tinham falado. Foi mantida por alguns meses, até à sua recuperação, no estado magnético, e ao acordar apenas sabia que a sua mãe estava doente e tinha sido enviada para o campo.

Como não pudesse ser contida de uma visita a ela, foram obrigados a falar-lhe da morte, momento em que ela rompeu de novo em lágrimas.* Chardel menciona um certo conde, fugindo da Revolução, que desejava embarcar na Bretanha, mas foi primeiro obrigado a colocar a sua mulher em sonambulismo, pois apenas neste estado o seu grande horror do mar era aliviado. Quando, depois de desembarcar na América, ela foi acordada, não tinha qualquer lembrança da viagem, e supunha estar ainda na Bretanha.† Duas irmãs, magnetizadas por Chardel, desejaram que pudessem ser mantidas em sonambulismo com os seus olhos abertos. Neste estado ele encontrou-as no dia seguinte, embora entretanto o sono da noite tivesse intervindo.

Alguns meses assim passaram; a primavera tinha chegado, e Chardel levou as irmãs, que tinham sido adormecidas no fundo do inverno, para o ar livre para um lugar encantadoramente situado, e acordou-as. Elas pareciam a si próprias como sob um feitiço, inalaram avidamente o ar da primavera, rolaram na relva de encanto e correram atrás de flores. De todo o período do seu sonambulismo nada sabiam, e dentro de casa procuravam as ocupações femininas que as tinham empregado à lareira quatro meses antes.‡

Ao acordar de um sono mesmo comum não sabemos a sua duração; e se não pudéssemos julgar as horas decorridas pelos nossos hábitos regulares, ou por algumas recordações de sonho, retomaríamos a nossa última contagem do tempo. O sono sonambúlico não ocorre regularmente a horas determinadas, e não deixa atrás de si recordações; assim aqueles que acordam dele não têm medida da sua duração. Kerner diz da Vidente que por uma mudança dentro do estado sonambúlico um período magnético de seis anos e cinco meses foi quase apagado da memória. Mas algum tempo depois, a memória regressou, e de facto tão completamente que ela recordava as coisas mais insignificantes desse período. Kerner acrescenta a observação verdadeira de que com os velhos, também, tal esquecimento de longos períodos ocorre frequentemente.*

‡ Perty: 'Mystische Erscheinungen,' i. 305. § Kerner: 'Gesch. zweier Somnambulen,' 343.

- Billot, i. 110. † Chardel: 'Essai de Psychologie,' 344. ‡ Ibid.: 'Esquisse de la Nature humaine,' 237, 239.

- Kerner: 'Seherin v. Prevorst,' 196.

Uma sonâmbula de Wienholt, sabendo na crise que ao acordar contaria o tempo como antes, deu instruções àqueles que a cercavam para se comportarem de modo que ela nada soubesse do seu estado sonambúlico. A sua mãe devia no sábado, dia do seu acordar, falar imediatamente do trabalho doméstico pertencente a esse dia, cortar cerce a sua objeção de que era terça-feira, e passar a falar de outras coisas. Ao acordar ela ficou sobressaltada ao ouvir que era sábado, mas ficou tranquila de novo, e a conduta prescrita teve o efeito desejado.†

A mesma coisa foi notada com os alienados. O Dr. Pritchard observou uma senhora que estava sujeita a acessos súbitos de delírio e que, ao voltar a si de novo, retomava a conversa na sentença ou palavra interrompida pelo ataque.‡ O mesmo médico relata o caso de um homem que estava ocupado a rachar lenha com um maço e uma cunha. À noite escondeu estas ferramentas numa árvore oca e disse aos seus filhos para irem com ele na manhã seguinte para fazer um vedado. Na noite ficou alienado. Sendo subitamente restabelecido

muitos anos mais tarde, a sua primeira pergunta foi se os seus filhos tinham trazido para casa o maço e a cunha. Respondendo eles que os não tinham conseguido encontrar, ele levantou-se, foi para o campo onde tinha estado a trabalhar há tantos anos, e encontrou no esconderijo a cunha e o anel de ferro do maço, tendo a parte de madeira apodrecido.*

Nos registos do misticismo cristão, também, encontramos a memória estimando de modo semelhante o intervalo sonambúlico, como no caso de Maria von Oignys, que esteve três dias em êxtase, e a quem depois de acordar este período pareceu apenas um momento.† Na Idade Média, além disso, o sonambulismo era frequentemente considerado como uma obra do diabo, e o esquecimento de coisas passadas era tido como um dos sintomas secundários de posse. Maria Garcia, que foi atormentada por espíritos malignos durante sete anos, não tinha qualquer recordação disso após a sua cura.§

Sendo o sonambulismo o ponto comum de divergência de condições muito diferentes, para todos os fenómenos que oferece, mesmo para aqueles que são excecionais, podemos apontar fenómenos análogos noutras condições. Um tal caso excecional, por exemplo, é quando o esquecimento ao acordar inclui não apenas o intervalo sonambúlico, mas também um fragmento do estado precedente. Um professor primário de uma aldeia, colocado em sonambulismo por Puységur, ao acordar lembrava-se de lhe ter sido pedido pela sua mulher para ir ter com Puységur; mas o que aconteceu a partir do momento da sua resolução de o fazer, como foi ter com ele, e por que caminho chegou à casa, tinha esquecido.* Não se pode bem supor que a tensão mental, a expectativa do sonambulismo, antecipasse essa condição, e se visse depois envolvida no esquecimento. Tais antecipações ocorrem, sem dúvida.

Um inglês, que tinha frequentemente feito a viagem de caminho-de-ferro de Londres a Dover, assegurou-me que os passageiros com a intenção de cruzar o Canal eram muitas vezes acometidos de enjoo no carruagem. Mas o prolongamento retrogressivo do esquecimento deve ser ocasionado de outro modo, dado que tem sido observado por médicos como uma consequência de desmaios e lesões no cérebro decorrentes de acidentes, quando não pode haver questão de

antecipação. Um cavalo empanou com um homem que guiava a sua mulher e filhos; ele foi projetado para fora e sofreu uma concussão cerebral.

A última recordação desta viagem que lhe restou posteriormente foi a circunstância de ter cumprimentado um amigo na estrada quando estava ainda a duas milhas do lugar do acidente. Do empanar do cavalo, dos seus próprios esforços para o parar e do alarme da sua família, ele nada sabia.†

† Wienholt: 'Heilkraft,' etc., iii. 3, 28, 29. ‡ Perty: 'Blicke,' etc., 25.

- Kerner: 'Magikon,' v. 3, 364. † Görres: 'Christl. Mystik,' ii. 276. ‡ Cf. Springinsgut: 'Disputatio theologica de horrenda et miserabili Satanæ obsessione,' 1656. § Görres: a. a. O. iv. 126.

- Puységur: 'Mémoires,' etc., ii. 81, 83. † Ribot: 'Maladies de la Mémoire,' 63. Para casos semelhantes, Farlat: 'Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales': 'Amnésie'.

7

Consciência Alternante

Quando estados conectados pela ponte da memória estão muito nitidamente divididos de outros que têm o seu próprio material coerente de consciência, esta distinção eleva-se a uma mudança, e pela repetição a uma alternância formal da consciência. Ora, dado que é pela memória que conhecemos a nossa identidade pessoal através de todas as modificações mentais no tempo, os casos agora em questão formam uma contribuição interessante para o facto de que um Sujeito idêntico se pode dividir numa duplicidade de pessoas.

Pode aqui desde já notar-se que é este facto que num estudo posterior será aplicado à fundação de uma doutrina monista da alma. Pois na alternância da consciência temos primeiro o facto psicológico de que um Sujeito pode aparecer sucessivamente em duas Pessoas diferentes. Depois, a partir deste facto da dupla consciência, resulta que sob esta sucessão de pessoas deve haver uma simultaneidade, de modo que a mudança de pessoas é apenas uma mudança de manifestação do Sujeito subjacente, dependendo a aparente sucessão

meramente da falha de memória entre as duas pessoas assim mutuamente inconscientes. O material de memória do Sujeito idêntico está distribuído entre as duas Pessoas da consciência alternante, e aquele material que para a consciência que funciona externamente é latente, está contudo simultaneamente presente, embora numa inconsciência relativa.

Ora, se este princípio psicológico, indispensável para a explicação do facto da dupla consciência, puder ser considerado como metafisicamente aplicável à solução do problema humano, a pedra angular de uma doutrina monista da alma seria assim lançada. Este não é o lugar para desenvolver tal doutrina; mas os factos seguintes devem já ser considerados com referência ao fim em vista, embora possamos retirar apenas uma inferência provisória, a de que a divisão de um Sujeito em duas Pessoas, que é um facto no sentido empírico, é pelo menos possível no sentido metafísico.

Pode parecer uma sugestão paradoxal que o homem de consciência manifesta seja apenas uma pessoa de um Sujeito, cuja outra pessoa pertence ao mesmo tempo a outra ordem de coisas — a um mundo metafísico; mas o facto da dupla consciência dentro da personalidade empírica mostra pelo menos que não há qualquer dificuldade psicológica na conceção.*

Neste sentido, portanto, deve ser considerada a seguinte observação, apontando simplesmente para um vazio na especulação científica: A ciência e a filosofia, isto é, colocaram de parte a doutrina dualista da alma, e passaram para o materialismo e o panteísmo, sem considerarem suficientemente a terceira possibilidade, uma doutrina monista da alma.

Haller menciona um homem que em intervalos alternados mas regulares perdia e recuperava a sua memória; e ele próprio conheceu uma jovem rapariga que estava sujeita à mesma condição nos períodos fisiológicos.†

Griesinger relata o caso de uma senhora que no meio de uma conversa por vezes interrompia subitamente e começava a falar de outras coisas, mas passados alguns momentos retomava de novo o

primeiro assunto com a palavra em que tinha sido suspenso, sem qualquer consciência do intervalo.*

Hermógenes de Tarso era já um professor de retórica no seu décimo quinto ano, e um autor no seu décimo oitavo, mas no seu vigésimo quarto esqueceu subitamente todo o seu conhecimento, de modo que o sofista Antíoco disse dele que ele era um velho na sua juventude, e na sua vida posterior se tornou uma criança.† Van Swieten menciona um rapaz de oito anos que nos dias quentes de verão esquecia tudo o que tinha aprendido, recordando-o de novo no outono e no inverno.‡ Este era talvez o mesmo rapaz de quem fala Tissot, um génio precoce que perdeu completamente a sua memória nos dias de canícula, mas a recuperou após alguns dias de ar fresco.§

Os habitantes do Valais, segundo Zimmermann, enviam as suas crianças no verão para os montes, porque nos vales elas perderiam a sua memória.‖ Um caso de alternância regular da consciência por desaparecimento e regresso da memória é relatado pelo velho Darwin. Conheceu uma jovem senhora que de dois em dois dias estava numa condição de êxtase, que durava quase o dia inteiro. Nestes acessos as mesmas ideias recorriam de que ela tinha falado nas ocasiões anteriores, enquanto no dia intermédio nada sabia delas. Ela parecia assim aos seus parentes como um ser com duas almas. Na crise nada via e ouvia do que acontecia ao seu redor, discursava de forma conectada e muito inteligível com pessoas ausentes que ela acreditava estarem presentes, declamava poemas, e se precisava de uma palavra, era em vão que aqueles que estavam perto tentavam ajudá-la por repetição ruidosa e distinta da mesma — ela tinha de a encontrar por si própria. Se alguém lhe segurava as mãos, ela queixava-se, sem saber como estava contida, como também se alguém lhe fechava os seus olhos abertos e fixos.*

- [Em conformidade com a perspetiva acima pode ser citada a opinião de um dos mais agudos e exatos investigadores dos factos mais escuros da psicologia, o falecido Sr. Edmund Gurney: 'Posso recordar os indubitáveis fenómenos da chamada "dupla consciência", onde uma dupla vida psíquica se encontra conectada com um único organismo. Nestes casos os dois eus, um dos quais nada sabe do outro, aparecem como sucessivos;

mas se pudermos considerar tais existências segregadas como unidas ou unificadas por elos de referência e associação que, para a vista parcial de um deles pelo menos, permanecem permanentemente fora de vista, então não vejo que nova ou fundamental dificuldade é introduzida por concebê-los como simultâneos.' - 'Phantasms of the Living,' vol. i., pp. 69, 70. -Tr.] † Huber: 'Das Gedächtniss,' 46.

• Spamer: 'Physiologie der Seele,' 289, Estugarda, 1877. † Perty: 'Blicke,' etc., 25. ‡ Steinbeck: 115. § Tissot: 'V. d. Gesundheit der Gelehrten,' § 74. || Muratori: i., 196.

• Erasmus Darwin: 'Zoonomy,' ii. 136.

Outro caso de consciência alternante é quando uma das pessoas subjetivas vive no passado; como, por exemplo, aquela senhora que esteve muitos anos casada, e que muitas vezes durante o dia caía numa condição de insensibilidade a todo o som, e recebia visitas, como supunha, da sua falecida mãe. Conversava com esta última sobre o seu próprio estado de saúde, em referência ao seu aproximar do casamento, respondia a objeções aparentes e desejava que um médico pudesse ser consultado. Ela ressentia-se da familiaridade do seu marido, que se sentava na sua cama e lhe chamava sua querida mulher, e tratava-o com reserva virginal, como estando apenas noiva dele.†

O célebre alienista holandês, Schröder van der Kolk, cita o caso de uma rapariga de vinte anos que, após longa doença, caiu numa condição notável, que durava já há quatro anos. Depois de acordar de manhã, uma espécie de dança de São Vito ocorria a uma hora definida, batendo a paciente com as suas mãos para a direita e para a esquerda. Isto durava meia hora, momento em que recuperava, mas comportava-se inteiramente como uma criança. No dia seguinte os espasmos regressavam; após a sua cessação a paciente comportava-se de novo como uma rapariga sensata.

Falava bem francês e alemão, e mostrava-se bem informada. Mas nada sabia do dia precedente, ligando-se a sua memória ao dia anterior a esse, o chamado dia claro. Nos dias infantis tinha começado a aprender de novo francês, sem fazer grandes progressos, enquanto nos

dias claros o falava fluentemente. Schröder tinha visitado esta paciente em catorze dias, que foram todos dias infantis, e ela reconhecia-o sempre. Mas quando ele veio pela primeira vez num dia claro, ele era-lhe um inteiro estranho, e ela não se conseguia recordar de o ter alguma vez visto. Esta mudança ocorria durante os quatro anos com tal regularidade que a sua hora podia ser marcada. Uma vez durante este tempo a rapariga caiu numa febre intermitente que, sendo intencionalmente deixada correr o seu curso, durou até aos dias claros, quando ela não sabia o que se passava com ela, e se comportava como se não tivesse tido qualquer ataque. Durante o verão, foi com os seus pais para o campo, sendo o dia infantil escolhido para a mudança. Ao acordar no dia seguinte, ficou muito surpreendida com a mudança de residência, e não sabia como tinha ido parar ao lugar.*

Um caso semelhante é relatado pelo Dr. Mitchell: A Menina R. gozava naturalmente de saúde muito boa, e entrou nos seus anos de casadoura sem ter sofrido qualquer doença considerável. Tinha muito boas capacidades e adquiria facilmente conhecimentos e prendas. Além da educação doméstica e social, era muito lida e sabia expressar-se bem por escrito. A sua memória estava bem provida e variadamente ornada. Inesperadamente, e sem qualquer aviso, foi um dia dominada por um sono profundo, que durou muitas mais horas do que o habitual. Ao acordar, tinha esquecido completamente cada vestígio das suas aquisições. A sua memória era um vazio.

Aprendeu de novo a soletrar, ler, escrever e contar, e fez rápidos progressos. Alguns meses mais tarde, caiu num sono semelhante, do qual a pessoa subjetiva anterior acordou, sem conhecimento do tempo intermédio. Ora desenvolveu-se uma dupla existência. À sua existência anterior chamava o antigo estado, à posterior, o novo estado. Não tinha mais consciência do seu caráter duplo do que duas pessoas diferentes da natureza uma da outra. No estado normal possuía as suas aquisições anteriores; no novo apenas o que nele tinha aprendido. No antigo estado escrevia fluentemente; no novo a sua escrita era indecisa e disforme. Estes estados tinham alternado já durante quatro anos, e de cada vez a mudança se seguia a um sono longo e profundo. A conduta para com ela dos outros membros da

família passou a ser regulada inteiramente com respeito à sua condição no momento.*

Tais casos lembram involuntariamente aqueles das gerações no reino animal, quando um organismo parece ser dividido numa diversidade de indivíduos, como aqui um sujeito psíquico em duas pessoas.

† Lorry: 'De Melancholia,' i. 78, Paris, 1765.

- Spamer: 282.

Gmelin descreve uma paciente que numa mudança de consciência se tomou por uma pessoa totalmente diferente, uma emigrante francesa, e se tormentava com infortúnios imaginários. Ela falava então francês e apenas um alemão quebrado, tomava pais e amigos por estranhos simpáticos e não recordava nada referente à sua verdadeira personalidade, contudo exibia uma atividade de intelecto mais do que ordinária. Ao acordar, nada sabia da sua outra pessoa, mas era restituída ao seu antigo estado.*

- 'Archiv,' etc., iii. 168.

No caso da sonâmbula Julie, catorze anos do passado desapareceram da sua memória, como se durante esse tempo ela tivesse sido outro indivíduo. Ela tinha quatro estados distintos, cada um dos quais tinha a sua própria memória e a sua própria vida, conectados, como disse o médico da Corte, Köhler, com os semelhantes que o precediam e se lhe seguiam. Notícias que ela ouvia numa condição interessavam-na no mais alto grau quando repetidas para ela noutra.†

É evidentemente apenas a esta alternância da consciência que Tucídides se refere, quando diz que após a célebre pestilência na Grécia, algumas pessoas perderam a sua memória a tal ponto que já não conheciam os seus amigos mais próximos, ou mesmo a si próprias. Schubert relata, a partir de informação verbal do historiador Leopold Ranke, que a Marquesa Solari falava francês em Veneza na sua infância — tendo a sua mãe sido uma francesa —, mas posteriormente o esqueceu. Mas durante uma febre esqueceu o seu italiano adquirido mais tarde, e falava agora francês fluentemente.

Após a sua recuperação, esqueceu de novo o francês, e falava italiano. Este último, de novo, perdeu-o na sua velhice, e regressou à língua da sua infância.‡ Schubert menciona o caso de um aprendiz numa livraria, que, sendo ralhado pelo seu mestre, caiu num paroxismo de sonho, semelhante à catalepsia, no qual se tomava por um pai de família com mulher e filho para sustentar. No estado de vigília vivia como um aprendiz; em cada novo paroxismo ia para o seu negócio como um pai de família.

Ambos os estados seguiam o seu curso separado; no sonho, nunca pensava em si como um aprendiz, nem na vigília como o pai de uma família; por outro lado, as fases semelhantes estavam conectadas. Se numa condição qualquer coisa associada à outra se misturava, ele tomava-o por um sonho.* A sonâmbula de Bertrand tinha três estados diferentes além do de vigília; neste último nada sabia de qualquer deles; mas o seu sonambulismo abrangia os outros dois.† Mais recentemente, casos de consciência alternada são relatados pelos médicos Azam e Dufay: Uma mulher que no seu estado normal era séria, reservada e industriosa, caía frequentemente num sono, ao sair do qual estava como que mudada, exibindo uma hilaridade sem contenção, imaginação elevada e coquetaria; recordando completamente todas as fases anteriores deste estado, mas também do seu estado de vigília.

Após um tempo mais longo ou mais curto caía de novo no torpor, do qual acordava para a sua condição normal, momento em que não tinha memória da outra condição. Quanto mais velha se tornava, mais curtas e raras eram estas fases normais, e ao passo que anteriormente a mudança era induzida apenas gradualmente, ocorria agora com a máxima rapidez. Semelhante era o caso de outra paciente, cuja memória no sonambulismo incluía ambos os seus estados, e que aí falava do seu outro 'estado estúpido', que tinha apenas a sua própria memória exclusiva.*

Gmelin: 'Materialien für Anthropologie,' i. 3.

† Strombeck: 'Geschichte eines allein durch die Natur hervorgebrachten animalischen Magnetismus,' 114, 139, 169, 206; Braunschweig, 1813.

‡ Schubert: 'Geschichte der Seele,' ii. 203, 207.

Schubert: 'Geschichte der Seele,' ii. 72.

† Bertrand: 'Traité du Somnambulisme,' 308.

Mesmo a loucura pode ser interrompida por outra — uma consciência normal. O Dr. Steinbeck menciona um cretino que, como todos os da sua espécie, era idióta, e no seu estado normal era surdo e mudo. Mas sem qualquer ocasião externa caía numa condição clarividente, e nesta falava muito claramente e com inteligência.† Se tais fenómenos podem ser induzidos por usurpações mesmo momentâneas no organismo, está assim provada a existência de uma consciência transcendental que precisa apenas de oportunidade para se manifestar.

Um exemplo disto é o caso do camponês sueco, que em 1771 perdeu a fala, a sensibilidade e a consciência, recuperando apenas no verão de 1782 por graus o uso de alguns sentidos. Num dia em agosto desse ano, enquanto lavava a sua cabeça com água fria, sentiu subitamente um espasmo através de todo o seu corpo, e exclamou numa voz fraca: 'Herr Gott! isto é admirável! Onde estive eu tanto tempo?' Houve ligeiras efusões de sangue de diferentes partes da cabeça; recuperou o seu entendimento, conhecendo todos os que tinha anteriormente conhecido, e ficando surpreendido com a sua aparência envelhecida; ao passo que não conhecia ninguém que tivesse ido ter com ele pela primeira vez durante esses doze anos, por mais frequentemente visto. Considerava a sua doença como

Revue Scientifique, maio, julho, setembro, 1876; nov., 1877; março, 1879. [Há também o caso mais recente de Louis V., um relato completo do qual, compilado pelo Dr. A. T. Myers, se encontrará no Journal of Mental Science, para janeiro de 1886. O Sr. F. W. H. Myers fez deste e de casos semelhantes o tema de especulações muito curiosas e interessantes ('Multiplex Personality') na Nineteenth

Century, e nas 'Proceedings' da Society for Psychical Research, x. 2. - Tr.]

† Steinbeck: 'Der Dichter ein Seher,' 110.

um sono efetivo, e não sabia quanto tempo tinha durado, tendo esquecido tudo o que tinha acontecido neste longo intervalo, embora tudo o que era anterior regressasse à sua memória. Permaneceu são doravante.*

À consciência alternante devem referir-se também muitos casos de 'posse'. Kerner descreve a rapariga de Orlach como designando pela palavra 'Eu' o monge pelo qual estava possuída, enquanto falava da rapariga — isto é, de si própria na terceira pessoa.† A alternância da consciência não está assim de modo algum confinada ao sonambulismo, que é apenas uma das suas causas ocasionais. Não obstante, portanto, que estas causas ocasionais sejam na sua maioria mórbidas, a possibilidade psicológica desta alternância deve ter o seu fundamento na natureza do homem; e como estes fenómenos evidenciam claramente a possibilidade, pelo menos, de uma dualidade no homem, estamos justificados em perguntar se eles estão disponíveis para a solução do enigma humano.

Esta inferência tinha já sido tirada por Plotino, quando disse: 'Tudo o que passa através do corpo termina na alma; o resto pertence apenas à alma, se a alma é alguma coisa em si mesma, se tem uma natureza determinada e uma operação peculiar. . . Se as almas estão unidas (no sonambulismo) então possuem as suas memórias juntas (isto é, o sonambulismo compreende também a consciência da vigília); se estão e permanecem separadas (no estado de vigília), uma guarda a sua propriedade um longo tempo, a da outra apenas um curto tempo.'‡

'Proceedings of the Royal Academy of Sweden of the year 1786.'

† Kerner: 'Geschichte Besessener neuerer Zeit.'

‡ Plotino: 'Enéadas,' iv. 3, 26 e 27.

Uma dupla consciência notável foi exibida pelo jovem Hébert, a quem Puységur magnetizou. Devido a uma pancada severa na cabeça, no seu quarto ano, uma operação foi necessária. Ataques de loucura sobrevieram, e ele perdeu a sua memória, nada sabendo do que tinha feito uma hora antes. Mas logo que entrava na crise magnética, não apenas o ataque de loucura cessava, mas a sua memória regressava, e ele conhecia com precisão os acontecimentos da sua vida. Descreveu o início da sua doença, a operação, na qual o seu cérebro tinha sido lesionado, os instrumentos empregados para ela, e afirmou que o magnetismo o restabeleceria da loucura, mas que nunca recuperaria a sua memória, como de facto foi o caso.*

Uma sonâmbula do Dr. Wolfart, sendo interrogada quanto à sua saúde futura, caía sempre num estado de terror, no qual falava da desgraça iminente sobre si. Anos mais tarde, ficou aleijada dos pés e por uma sucessão de reveses tão diminuída no intelecto que não conhecia ninguém, e só podia proferir sons e palavras incoerentes. Nesta condição Wolfart encontrou a paciente após uma ausência de treze anos. Quando a tinha colocado no estado sonambúlico ela conheceu-o logo, falou bastante coerentemente, recordou o seu prognóstico anterior, mas depois acordou de novo na sua condição desordenada. Ele conseguiu uma segunda vez colocá-la em sonambulismo, com o mesmo bom resultado, mas ao seu acordar a melhoria foi de novo perdida.†

Desault relata que um homem após uma pancada na cabeça podia ao início recordar apenas acontecimentos recentes, mas

* Puységur: 'Journal du traitement du jeune Hébert.'
† Wolfart: 'Erläuterungen zum Mesmerismus,' 283.

não muito depois, por uma mudança inexplicável, perdeu a memória destes, enquanto podia recordar todas as ocorrências da sua infância.*

Le Camus relata o caso de um jovem de mente fraca, quase imbecil, sobre o qual toda a instrução em línguas e ciências era

desperdiçada. Após uma queda sobre a cabeça tornou-se distintamente inteligente, intelectual e altamente cultivado, apreendendo rapidamente o que lhe tinha sido ensinado em vão antes, e foi mais tarde, como Padre Bouhours, um célebre sábio do seu século. O mesmo autor cita o Papa Clemente IV como tendo de agradecer a uma ferida na cabeça a sua eminente memória; e também o caso de uma mulher alienada, de quem tinha conhecimento, que foi completamente curada através de um salto para a rua.†

Carresi observou o caso de uma mania anualmente recorrente, que foi completamente curada por uma queda sobre a cabeça.‡ Uma mulher alienada, que se acreditava estar possuída, tagarelava incoerentemente e imitava os gritos de animais por horas de cada vez, mudava muitas vezes subitamente e de forma incompreensível; todas as ideias tolas desapareciam então, como que sopradas para longe, e ela falava racionalmente e instrutivamente para a assistência espantada.§ Que as pessoas alienadas muitas vezes pouco antes da morte recuperam os seus entendimentos, e aparecem inteiramente mudadas, foi frequentemente observado.‖

Todos estes casos estão em impressionante contradição com a opinião materialista de que a consciência é um produto do cérebro material. Tudo o que os materialistas podem

‖ Friedreich: 'Handbuch der allgemeinen Pathologie,' 497.

aduzir em seu favor limita-se a isto: que as doenças do cérebro muitas vezes, mas de modo algum sempre, são acompanhadas por doenças da mente, isto é, por perturbações da consciência que é mediada pelos sentidos e pelo cérebro. A consciência transcendental, contudo, permanece tão imperturbada por isso como a visão do olho permanece imperturbada pelo embaciamento dos óculos. Se a loucura pode ser interrompida por uma segunda e sã consciência, cujo brilho e clareza muitas vezes rompem através da consciência cerebral obscurecida, então a loucura é um fenómeno restrito a esta consciência cerebral.

Como foi já elucidado em muitos casos, o obscurecimento da consciência sensorial é a condição do surgimento da consciência transcendental, seja este obscurecimento induzido como for, quer pelo sono, febre ou sonambulismo. Ora, dado que a própria loucura se assemelha igualmente a um tal obscurecimento da consciência sensorial ou cerebral, é concebível que possa despertar faculdades que permanecem latentes na condição sã e normal. Este parece ter sido o caso com um pajem ao serviço de um distinto espanhol, que era considerado de mente fraca.

Algum tempo depois ficou alienado, altura em que respondia excelentemente a tudo o que lhe era perguntado, e dissertava sobre muitos assuntos importantes, especialmente sobre a arte de governar — pois acreditava-se um rei — com tal ordenação e novidade de pensamento que mesmo o seu mestre o ouvia com o maior prazer, e pedia a Deus que o deixasse nesse estado. E assim o médico que restabeleceu a saúde do paciente não recebeu nem do pajem nem do mestre os agradecimentos que tinha merecido e esperado; pois com o seu restabelecimento da saúde o pajem perdeu essas elevadas faculdades, e a sua antiga lentidão de intelecto regressou.*

Se a memória deve ser considerada como a raiz de todo o desenvolvimento mental, é evidente por si mesmo que a consciência transcendental não pode ser considerada meramente como uma faculdade latente de memória — o armazém para todas as impressões que penetram a consciência sensorial —, mas que também todas as faculdades intelectuais da vida ordinária têm a sua raiz transcendental. Daí se explicam os casos aduzidos, nos quais uma faculdade, não apenas de memória, mas de pensamento, latente na condição normal, rompe mesmo através da loucura do cérebro tal como desenvolvido para as relações da existência terrestre.

Vimos que a perda de memória marca a divisória que separa o estado sonambúlico do de vigília. Isso, contudo, deve ser tomado apenas como a regra geral. As exceções são frequentes, e a consideração delas é tanto mais imperativa quanto elas abrem a possibilidade — se bem que ainda apenas distantemente — de uma

psicologia experimental, pela qual de futuro claros raios de conhecimento possam ser lançados sobre a nascente metafísica do nosso ser intelectual, que a escola fisiológica ainda e para sempre em vão procura.

Recordações do estado sonambúlico podem ser preservadas para a consciência da vigília, quer imediatamente quer indiretamente, por uma prévia reprodução no sonho. Sendo o sono ordinário uma condição intermédia entre a vigília e o sonambulismo, e sendo este último apenas a sua exaltação, é presumível que os fios da memória se teçam mais facilmente entre os estados semelhantes de sonho e sonambulismo, do que entre os

Meiners: 'Ueber d. thierischen Magnetismus,' Lemgo, 1788.

extremos de vigília e sonambulismo, os quais, sendo dissemelhantes, estão na sua maioria divididos por perda de memória.

Da relação das condições resulta que os sonhos esquecidos reemergem muito mais facilmente no sono posterior do que na vigília. Sir Humphry Davy, que experimentou com óxido nitroso, que inalava, diz da sua condição que perdia gradualmente toda a perceção das coisas externas, enquanto por outro lado vivas recordações de experiências anteriores se apresentavam.* Da mesma forma uma pessoa alienada recordava na sua doença apenas os acontecimentos desse estado, mas após a sua cura apenas as experiências da sua saúde.† Representações pertencentes à condição magnética são frequentemente reproduzidas no sonho ordinário; e isso apareceria indubitavelmente muito mais frequentemente se cada reprodução fosse também uma recordação. Mas como o reconhecimento não acontece sempre, tais reproduções são tomadas como originadas no sonho. Esta reprodução no sonho estende-se tanto às visões interiores dos sonâmbulos como às suas impressões externas durante o sono magnético.

O sonambulismo e o sonho aparecem muitas vezes tão estreitamente relacionados que passam um no outro, e que mesmo

faculdades que são habitualmente peculiares ao sonambulismo se prolongam no sonho. O Dr. Cless diz dos seus sonâmbulos que o material dos seus sonhos era sempre derivado de ocorrências no seu sono magnético, ou pelo menos tinha referência a elas: as imagens do sonho até completavam parcialmente as apresentações e o conhecimento obscuro do estado sonambúlico. E a sonâmbula de Kerner disse para o fim da sua doença que mesmo após a cessação do seu estado magnético os medicamentos apropriados ainda lhe ocorreriam em sonhos ordinários, e a memória destes sonhos sobreviveria no estado de vigília.*

Auguste Müller indicou uma vez um medicamento imperfeitamente, e com a observação de que o sonharia mais além na noite entre as onze e as doze horas.† No caso de uma paciente do Dr. Nasse, ocorrências externas durante a sua crise passavam para o sonho ainda mais distintamente. Embora no estado de vigília não houvesse memória direta dos acontecimentos da crise, estes sobreviviam no sono como sonho, e assim passavam muitas vezes para a memória da vigília. Assim ela relatava como um sonho da noite como um penso tinha sido colocado sobre ambos os seus olhos, e ela tinha não obstante detetado papel colorido; como tinha tateado discos de metal enterrados na areia; e espantava-se com o absurdo deste sonho, tendo estas coisas sido de facto apenas experiências.

As suas reproduções no sonho iam muitas vezes ao mais pequeno pormenor, com completa repetição de atos e discursos particulares. A garantia de que nestes casos um sonho realmente intervinha, excluindo a suposição de que os acontecimentos efetivos do estado sonambúlico eram recordados, e apenas representados como sonhados, consiste não apenas no facto da memória, mas também na circunstância de a sonâmbula saber de antemão desta reprodução no sonho, e muitas vezes a prever no caso de pormenores impressionantes.

Hibbert: 'Phil. of Apparitions,' 162.
† Jessen: 'Psychologie,' 567.

Kerner: 'Geschichte zweier Somnambulen,' 260.

† Dr. Maier und Klein: 'Geschichte der magnetisch hellsehenden Auguste Müller,' 9.

‡ Reil: 'Beiträge,' etc., ii. 3.

Numa narrativa do fisiologista Burdach, também, o sonho aparece como uma ponte para a memória. Um dos seus amigos ouviu uma manhã que a sua mulher tinha sido vista na noite anterior a caminhar no sono sobre o telhado da igreja. Ele aproveitou a oportunidade do sono do meio-dia dela para a interrogar, dirigindo a sua boca para o foveiro do seu estômago, momento em que ela lhe deu um relato completo, e mencionou que a planta do seu pé esquerdo tinha sido ferida por um prego no telhado. Ao acordar respondeu com surpresa e afirmativamente à pergunta sobre se sentia dor no lugar que tinha sido indicado, e ao ver a ferida foi incapaz de explicar a sua origem.*

A ausência de memória nos sonâmbulos é assim tanto mais a regra quanto nas exceções podemos tão frequentemente pressupor a instrumentalidade mediadora do sonho. Uma verdadeira exceção só pode ser admitida quando a memória existe imediatamente após acordar do sonambulismo; em todos os outros casos pode assumir-se que o que é recordado não é a imagem ou acontecimento original, mas meramente uma cópia no sonho.

Distinguíveis dos casos em que uma reprodução no sonho se interpõe entre o sonambulismo e a vigília, sendo o sonho assim a ponte entre duas condições dissemelhantes, são outros casos em que as visões e incidentes do sonambulismo são recordados diretamente, estando o sonâmbulo, contudo, sob a ilusão de que tinham sido apenas sonhados. Que no que respeita a ocorrências externas este seja por vezes o caso é aparente a partir do caso acima da sonâmbula de Nasse. Que as visões subjetivas sejam tomadas depois de acordar por sonhos é tanto mais inteligível, e aconteceu, por exemplo,

Radestock: 'Schlaf und Traum,' 168. [O falar não é um incidente habitual do sono ordinário, e é presumível que no caso acima o sono do meio-dia partilhasse do caráter sonambúlico. Tr.]

no caso de Auguste Müller. Ela disse na crise que o filho do seu senhor de casa devia tomar um chá, cuja preparação ela saberia e prescreveria depois de acordar como por um sonho. Quando acordou perguntou se tinha acontecido alguma coisa a este rapaz; tendo ela sonhado que ele tinha caído doente, e que ela tinha obtido para o seu restabelecimento um chá quente, cuja composição descreveu então.* Mas não apenas as experiências, internas e externas, dos sonâmbulos, mas também os seus próprios atos durante a crise, lhes aparecem depois de acordar como sonhos.

Uma sensitiva de Reichenbach mencionou ao acordar um sonho que tinha acabado de ter; o conteúdo deste sonho não era, contudo, outra coisa senão o que ela tinha estado a dizer aos presentes.† A sonâmbula de Kerner saltou na crise exclamando que devia ter um cacho de sete uvas, precipitou-se através do pátio para o jardim e até ao cimo de uma alta escada que estava encostada a uma latada de uvas, e assim para a muralha da cidade, de dois andares de altura, até uma cepa de uvas, e regressou com um cacho de sete uvas, que comeu. Ao café pela manhã disse que tinha tido um sonho estranho de subir uma escada e alcançar um cacho de sete uvas, e comê-las com grande prazer.‡

Para uma futura psicologia experimental é muito importante observar esta distinção: se os sonâmbulos têm uma memória direta após acordar da sua experiência na crise, apenas as confundindo com sonhos, ou se recordam indiretamente por meio de uma reprodução no sonho realmente interveniente. Quando são deixados a si próprios, o seu sonambulismo passa para o sono ordinário — quando a reprodução no sonho se torna possível —, mas se forem artificialmente acordados, a memória, se ocorre, é direta. Esse foi o caso com a sonâmbula de treze anos de idade Hennig, que ao acordar sabia clara e exatamente tudo o que tinha acontecido no sono magnético.*

Maier und Klein: 'Gesch. d. Aug. Müller,' 80.
† Reichenbach: 'Der sensitive Mensch,' ii. 693.

‡ Kerner: 'Gesch. zweier Somnambulen,' 294.

'Archiv,' ii. 2, 46, 49.

Muitas vezes a mera intenção dos sonâmbulos basta para transportar a memória para a vida de vigília. Passavant conheceu uma que podia à vontade reter ou não reter as suas visões.† Segundo Faria, a recordação só ocorre com aqueles que na crise estão conscientes de estar numa condição de sonho, e estes são muito poucos.‡ O Dr. Steinbeck conheceu uma sonâmbula que quando subitamente acordada não recordava as suas visões, mas facilmente as recordava quando gradualmente acordada.§ A conexão de representações que ocorrem na vigília e no sono do mesmo modo, segundo as leis da associação, estas são um meio pelo qual os sonâmbulos podem assegurar a recordação. Uma sonâmbula de Hufeland para este fim fazia como nós muitas vezes fazemos: dava um nó no seu lenço, e quando ao acordar o seu olho caía sobre ele, a recordação pretendida ocorria.|| Outra atava uma fita em redor do seu braço, ou um fio em redor do seu dedo anelar, quando desejava transmitir para a memória da vigília uma ideia do seu estado sonambúlico.¶

Quanto mais desenvolvido o sonambulismo, mais dissemelhante é do estado de vigília, e mais difícil é a memória. À medida que a doença progride, as crises são mais intensas do que no período de convalescença, e muitas vezes após a completa recuperação a suscetibilidade ao tratamento magnético cessa inteiramente. A memória é conformemente mais fácil durante a recuperação do que no auge da doença. Mas como os sonhos ordinários do sono profundo são esquecidos, e apenas os sonhos confusos do sono leve são recordados, assim as visões recordadas do sonambulismo são menos instrutivas, porque pressupõem uma maior aproximação dos estados de outro modo divididos. Há, contudo, exceções, de modo que sobre este ponto também uma futura psicologia experimental não será sem proveito.

O Dr. Nick afiança o seguinte caso: Uma sonâmbula disse na última crise da sua doença: 'Daqui a um mês, recordar-me-ei não apenas de tudo o que vi na minha crise, mas serei capaz de encontrar o

meu caminho para os diferentes lugares onde estive, mas que vi daqui.' O seu sonambulismo, elevado à clarividência, tinha sido utilizado obtendo-se dela informação quanto às doenças de pessoas distantes. E quando, mais tarde, ficou completamente restabelecida, e no gozo de florescente saúde, recordou as suas visões ao visitar os lugares que tinha visto clarividentemente, e foi capaz, sem indagação, de encontrar as residências daquelas pessoas para ver as quais tinha sido dirigida de tempos a tempos na crise.* Outra sonâmbula, de quem Van Ghert relata, obteve na crise a visão do pai e de um amigo do seu magnetizador, e descreveu-os em tão exato pormenor que este último foi obrigado a admitir a exatidão da descrição logo, ou mais tarde no que respeitava a mudanças no amigo, que ele não via há oito anos. Alguns dias depois, o pai veio pela primeira vez à cidade, altura em que a sonâmbula, que nunca o tinha visto, o abordou imediatamente como o pai do magnetizador, com a observação de que devia tê-lo visto em algum lado, embora não soubesse onde. E subsequentemente houve o mesmo reconhecimento do amigo. Numa crise posterior, contudo, a recordação foi completa, e ela declarou que tinha no sono anterior visto ambos tão distintamente, e sob os mesmos aspetos, como posteriormente na vigília.*

† Passavant: 'Untersuchungen,' etc., 95.
‡ Faria: 'De la cause du Sommeil lucide,' 228.
§ Steinbeck: 'Der Dichter ein Seher,' 439.
|| Hufeland: 'Ueber Sympathie,' 172.
¶ Ennemoser: 'Mesmerische Praxis,' 498.

'Die Somnambule in Nebelin in der West-Priegnitz,' 4.ª edição, Perleburg, 1846.

'Archiv,' ii. 2, 46, 49.

Quando o sonambulismo é profundo — o sono profundo — está separado do grau inferior pela mesma divisória que separa este último da vigília. As exceções aparentes devem ser explicadas por uma exaltação imperfeita do estado, permanecendo as duas condições ainda de tal modo relacionadas que nem todos os fios da memória são

cortados. E quando as visões do sono profundo são reproduzidas no sonambulismo, há muitas vezes apenas recordações indefinidas, como num sonho. Muitas vezes também são distintas, mas apenas nos primeiros minutos,† tal como de manhã temos muitas vezes uma memória passageira de um sonho, para a buscarmos em vão escassos minutos depois.

A memória liga estados divididos segundo as mesmas leis psicológicas pelas quais o passado e o presente se ligam na vida desperta. As impressões reavivam-se umas às outras segundo as leis da associação, e isto ocorre tanto mais facilmente quanto maior for o interesse da impressão excitante. Que a reprodução de impressões esteja ligada ao interesse originalmente sentido nelas — tendo em conta o efeito de embotamento do tempo — é um facto não apenas da experiência dos sonhos, mas que tem sido observado por médicos de doentes mentais.

Boismont conheceu um boticário que se tinha ocupado de investigações químicas e que, estando louco, falava muito prontamente delas, mas já nada sabia das substâncias com que tinha experimentado, ao passo que, por outro lado, conhecia todos os nomes de homens distintos com quem se tinha relacionado, porque tal relacionamento, lisonjeando a sua vaidade, tinha um interesse maior para ele. O mesmo médico relata o caso de um comedor de ópio, no qual até o tempo falhara no seu habitual efeito de enfraquecimento, e o interesse original renasceu. Nas suas visões narcóticas reemergiu a imagem de uma mulher que ele conhecera uma noite nas ruas de Londres, mas que não via há muito tempo. Acordado, lembrava-se dela sem emoção, mas nas visões a imagem dela excitava nele o interesse original.* Estas observações parecem contravir os casos relatados acima, nos quais a exaltação da memória nos estados de sono repete frequentemente as impressões mais insignificantes, que na vigília mal alcançavam a nossa atenção, e nos quais, portanto, a memória parecia independente do interesse, ao passo que agora aparece como dependente dele. Esta contradição aparente resolve-se talvez pela distinção, já frequentemente observada, entre reprodução e

recordação, não exigindo a primeira o interesse que facilita o reconhecimento das impressões reproduzidas.

‘Archiv,’ iii. 3, 63, 64. † Ibid., x. 1, 106.

Mais importantes do que estas recordações espontâneas para uma psicologia experimental são aquelas que * Boismont, 168, 197. são despertadas pelo magnetizador. Em muitos casos, a sua mera ordem basta para a preservação de uma impressão sonâmbula. Werner — cuja obra contém observações interessantes, mas que falha o princípio de explicação proporcionado pela separação dramática do Eu no sonambulismo — trouxe a uma sonâmbula, como presente de uma terceira pessoa, uma rosa e uma curta carta, que lhe leu. Em resposta à sua pergunta sobre um meio de transportar este incidente para a memória desperta dela, ela disse que a sua ordem firme bastaria.

Ao perguntar-lhe na manhã seguinte se tinha recebido um presente, ela a princípio nada sabia a esse respeito, mas depois relatou, como um sonho muito vívido, que alguém lhe tinha enviado uma rosa e uma carta, cujo conteúdo ela repetiu verbalmente. Ficou extremamente impressionada quando lhe trouxeram a rosa e a carta, e a partir desta recordação caiu novamente no estado sonâmbulo — um fenómeno de ocorrência frequente, de que ainda se há de falar.

Este caso é um dos numerosos exemplos em que a vontade do magnetizador pode controlar e dirigir o sonâmbulo à vontade. A sugestão de que isto seja apenas transferência de pensamento não é, pelo menos em todos os casos, sustentável: a vontade do magnetizador por si só explica, por exemplo, o facto de uma sonâmbula, ao seu comando, reter da sua crise a memória de um assunto esquecido por ele próprio, sendo apenas esse assunto recordado.

Para excitar recordações, o magnetizador faz frequentemente uso da associação de ideias, ligando a impressão a reavivar a algum objeto, cujo aspeto ao acordar evoca a memória. Até este ponto Tandel parece ter razão ao explicar a ausência de memória dos sonâmbulos pela falta de associações de pensamento entre as duas

condições, * embora, na verdade, isto seja menos uma solução do problema do que uma definição adicional do mesmo.

A vontade do magnetizador pode suprimir uma impressão assim como pode excitá-la. Uma rapariga que, no estado de vigília, tinha encontrado na rua um criminoso que assassinara a sua esposa, foi magnetizada para acalmar a sua agitação. O seu magnetizador adormeceu-a e ordenou-lhe que esquecesse tudo, e quando ela foi acordada nenhum vestígio disso permaneceu na sua mente.†

Van Ghert ligou a impressão a reavivar a um objeto ou a um número; ao nomear o número na vigília, a recordação seguia-se. Assim como podemos preservar uma ideia na memória associando-a a um nó num lenço, também o pode o sonâmbulo por meio de sinais arbitrários semelhantes, uma fita à volta do pescoço, uma obreia colada ao nariz, etc.‡ Uma sonâmbula pediu que se puxasse uma pequena fita à volta da sua orelha esquerda, a fim de reavivar a ideia associada a ela. Por este meio, depois de acordar, repetiu sem falha um ditado, cuja escrita tinha enchido uma folha grande.§

Assim, a associação de ideias não só facilita a memória numa condição psíquica semelhante, mas também entre condições dissimilares nas quais ela não é espontânea e está habitualmente ausente.

Este princípio poderia sem dúvida ser utilizado na psicologia experimental. Toda a educação sistemática associa a nova instrução ao círculo de ideias existente. No treino de animais é empregado o princípio da associação. Na educação das crianças ele é aplicado até mesmo entre a vigília e o sono, como quando uma criança é punida pela falta de asseio no sono e é assim contida com sucesso nesse estado. Muratori diz: ‘Por uma resolução tomada durante a vigília de se abster de certos atos a que se está habituado no sonho, o hábito é superado. A ideia da resolução é, pela imaginação, vinculada à do ato, tendo ambas sido associadas na consciência desperta. A ideia da resolução, por sua vez, recorda o sentimento com que a concebemos

na vigília. E este sentimento ou nos acorda, ou nos transmite circunspeção suficiente para resistir ao incitamento ao ato proibido.*

Perty: 'Die Myst. Erscheinungen,' i. 254. † 'Archiv,' iv. 1, 131. ‡ Kieser: 'Tellurismus,' ii. 250. § Ibid.: 'Magikon,' iii. 1, 65.

É apenas um passo disto para a educação "magnética". Estando o estado sonâmbulo ligado à supressão da vida dos sentidos, os instintos e disposições que dependem desta sensibilidade podem ser suprimidos pela aplicação frequente do magnetismo e pela sujeição da atividade mental alheia ao estado induzido. Champignon tratou uma sonâmbula que era bebedora excessiva de café e que não podia renunciar ao hábito, embora a sua doença fosse atribuível a ele. Ele separou-a dele por um comando enérgico na crise e por uma determinação firme de que ela, na vigília, concebesse uma aversão regular a esta bebida.

Os opositores do magnetismo insistem muito na possibilidade do seu uso indevido para fins imorais. Se isto não pode ser negado, como aliás é o caso com todas as coisas terrenas, a justiça exige a admissão de que, por motivos psicológicos semelhantes, o sonâmbulo pode ser influenciado moralmente. A influência do magnetizador sobre os sentidos e pensamentos do sonâmbulo é inegável, e esta influência pode ser empregue para o bem ou para o mal. Champignon conheceu uma rapariga que levava uma vida irregular com o seu magnetizador e a quem ele resolveu reformar. No sonambulismo, de acordo com o desejo dele, ela sentiu, pela primeira vez, um remorso violento e tomou as melhores resoluções. Acordada, era tão dissoluta como sempre. A inclinação para a melhoria durava apenas até ela encontrar o seu antigo magnetizador e se deixar adormecer por ele. Doravante não houve diferença entre a sua disposição no sonambulismo e na vigília. Uma tentativa semelhante, mas com melhores resultados, foi feita por Deleuze.*

Muratori: 'Ueber die Einbildungskraft,' i. 258. [O caráter dos nossos sonhos também pode ser controlado assim, pelo menos negativamente. O tradutor, quando criança, sendo ocasionalmente perturbado por sonhos aflitivos, adicionou à sua oração noturna pela

sua família uma petição para que não sonhasse com nenhuma desgraça para aqueles que lhe eram caros. Os temidos sonhos nunca mais recorreram e, mais tarde, quando veio a refletir que a proibição era realmente imposta por si próprio, encontrou uma simples resolução antes de ir dormir igualmente eficaz para afastar todos os sonhos angustiantes de uma natureza minimamente antecipada pela proibição. -Trad.]

Este valor educacional do sonambulismo é tanto menos duvidoso quanto os sonâmbulos podem ser induzidos pelo magnetizador a empreender atos cujo motivo não lhes é aparente na vigília. Refiro-me ao facto estranho, mas bem estabelecido, da promessa magnética. Posso fiar o seguinte caso. Hansen tinha travado conhecimento com uma família em * Champignon, 238, 239. [O Sr. F. W. H. Myers chamou a atenção para este assunto em artigos na Nineteenth Century que foram reimpressos nos 'Proceedings of the Society for Psychical Research,' partes x. e xi. Trad.] Viena, da qual um, o marido, era muito suscetível ao magnetismo. Numa quarta-feira, dois dias antes da partida de Hansen, estavam juntos e ficou acordado que iriam ter com Hansen novamente, pela última vez, na sexta-feira. Mas tendo o marido sido posto em sonambulismo por Hansen, este último, por acordo com os restantes, obteve dele a promessa de que viria na quinta-feira às 17 horas. Ao acordar, ele nada sabia disto e ao sair disse: 'Encontrar-nos-emos novamente na sexta-feira.' Na quinta-feira ocorreu-lhe de repente visitar Hansen, mas lembrando-o a sua esposa do arranjo para sexta-feira, ele abandonou a ideia. À tarde, quando estavam a dar um passeio, ele voltou à sua proposta, da qual a esposa o desviou novamente, como antes. Mas quando bateram as 17 horas, ele deixou a esposa de pé na rua e correu para casa de Hansen. Ao chegar à porta da casa, perguntou a si mesmo o que estava ali a fazer e ficou perplexo, até que Hansen o abordou dizendo: 'Esperava por si', e explicou.

Assim, a promessa magnética opera, não obstante a ausência de memória, como um impulso obscuro para um ato, aparentemente voluntário, mas ao qual não há como escapar. A vontade desse cavalheiro de cumprir a promessa veio da região transcendental e

reproduziu a ideia de visitar Hansen, a qual, no entanto, a consciência normal não podia reconhecer como memória. O cerne filosófico do problema reside, portanto, em que da nossa individualidade transcendental, cognitiva e volitiva para lá da esfera da nossa consciência própria, pode entrar na nossa vida o impulso para atos que nos parecem as nossas livres determinações. Pois imediatamente atrás do ato está a vontade da pessoa magnetizada de cumprir a sua promessa; e que isto possa ser eliciado por uma vontade estrangeira avassaladora é um problema diferente.

Mouilleseaux exigiu da sua paciente, quando na crise, a promessa de fazer no dia seguinte, a uma hora determinada, uma certa visita para a qual ela estava indisposta. Ele acordou-a então, tomando todas as precauções para que ela não fosse lembrada da sua promessa; e à hora marcada colocou-se com alguns amigos nas proximidades da casa que ela devia visitar. Ao bater da hora, a sonâmbula fez a sua aparição, caminhando indecisamente e, por fim, entrou com evidente embaraço. Quando Mouilleseaux a informou da promessa, ela disse-lhe que o pensamento de ir a tinha estado a perseguir continuamente desde a manhã, que toda a sua indisposição tinha sido em vão e que só conseguira livrar-se da sua inquietação e desassossego interiores à hora marcada, quando se pôs a caminho.*

O Dr. Teste ordenou uma vez à sua sonâmbula que aquecesse o forno do seu quarto no dia seguinte ao meio-dia — era em julho —, que acendesse duas velas e esperasse por ele com o seu bordado durante uma hora. Quando ele chegou, ela tinha feito tudo exatamente como instruído. Motivo para os seus procedimentos absurdos ela não sabia atribuir; e quando, ao bater da hora, extinguiu o fogo e as luzes e pôs de lado o seu trabalho, sabia tão pouco por que o fazia.†

Um magnetizador deu a um rapaz sonâmbulo uma moeda, com instruções para comprar peras com ela. Ele aceitou-a, tirando do bolso, a rir, outra moeda. Perguntado, ao acordar, quanto dinheiro tinha no bolso, ficou surpreendido ao encontrar nele duas moedas, mas ao sair comprou de imediato algumas peras.*

'Exposé des Cures de Strasbourg,' iii. 70. † Teste: 'Le Magnétisme animal expliqué,' 431.

Assim podem as ideias e a vontade dos sonâmbulos ser dirigidas, e disposições ou indisposições, que duram no estado de vigília, podem ser implantadas neles, estando eles ignorantes da causa dos seus impulsos.

Deleuze proibiu uma paciente de olhar para os seus pés depois de acordar — tendo-lhe sido aplicadas neles sanguessugas, das quais ela tinha horror — e, de facto, ela permaneceu em completa ignorância do que tinha sido feito. Outra paciente solicitou ao seu médico que lhe impusesse a sua vontade, para que, quando no estado de vigília estivesse prestes a tomar de um alimento que não lhe fizesse bem, fosse inspirada com uma desconfiança incontrolável do mesmo, o que aconteceu com sucesso.†

Desta forma, os pacientes podem ser determinados no estado de vigília a tomar medicamentos que detestam; nem sabem eles então que estão apenas a obedecer a um comando. Este resultado também pode seguir-se a uma firme resolução própria, e Bertrand diz em geral que, se eles se propõem fazer qualquer coisa na vigília a uma hora definida, realizam-no sem saberem porquê.‡ Tal impulso da vontade, atuando na vida desperta a partir da região transcendental, pode, ao que parece, até assumir a forma de drama dramático, como foi o caso daquela extraordinária rapariga sonâmbula sobre quem Billot correspondeu com Deleuze. Esta rapariga tinha prescrito fumigações de resina a serem feitas a uma certa hora. Foi esquecido e ela foi admoestada por uma * 'Archiv,' iii. 2, 83. † Deleuze: 'Instruction pratique,' etc., 138, 435. ‡ Bertrand: 'Traité du Somnambulisme, 183. alucinação, subindo uma nuvem espessa diante dos seus olhos a partir de um incensório, cujo odor trouxe a prescrição à sua memória. Outra vez a alucinação foi a de uma seringa, pela qual foi lembrada da sua prescrição.*

A objeção comum de que em todos esses casos a ausência de memória é apenas fingida é afastada pela consideração de que a promessa magnética é apenas um caso especial da dependência do

pensamento em relação à vontade do magnetizador, e de que para isso nem sequer é necessário um estado real de sonambulismo. Hansen pôs as mãos sobre os seus colegas de escola adormecidos e depois formou diferentes representações mentais, que foram transmutadas pelos adormecidos em imagens de sonho, como se provou de manhã quando lhes perguntou pelos seus sonhos. Numa reunião em Berlim, por acordo geral, fez com que o ourives Ehrenwerth, que tinha saído à loja para atender um cliente, trouxesse consigo de volta três valiosos anéis de diamantes e os colocasse na mão de Hansen.†

Uma testemunha ocular contou-me de uma festa à noite em Norderney, na qual um magnetizador obrigou uma senhora a ir buscar uma esponja a um aposento vizinho e a lavar a cara de um dos cavalheiros com ela. Não obstante toda a sua visível relutância, ela não pôde resistir a este comando mental. Os céticos da classe fisiológica, se não ficarem convencidos pelo magnetizador Hansen, estarão talvez mais dispostos a dar crédito ao testemunho de Braid sobre este ponto.‡

Billot: 'Recherches psychologiques,' i. 74. † Zöllner: 'Wissenschaftliche Abhandlungen,' iii. 556, 532. ‡ Preyer: 'Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften von Braid,' Berlim, 1882.

O facto de um cérebro humano poder transmitir as suas impressões por mera vontade a outro, e de a memória delas sobreviver até à mudança de estado psíquico, é de tão grande importância filosófica que o seu valor é na verdade inestimável. Se o homem pode acreditar-se a agir independentemente, embora possa apesar de tudo estar a receber o impulso de outra vontade, não expressa, nesta relação da humanidade até o problema da história humana pode possivelmente encontrar uma solução. Para alguns, a história da humanidade, tal como a história de vida dos indivíduos, parece ser o produto resultante da interação de vontades individuais, equivalente, na dependência das potências da Natureza, clima, alimento, etc., a um mecanismo natural; outros veem o desenvolvimento biológico e histórico guiado teleologicamente para um fim e determinado por uma causa que desconhecemos.

Que esta última visão é reconciliável com a primeira, ou, mesmo se não for, é ainda logicamente admissível, é aparente a partir dos casos acima; pois há apenas uma diferença no modo de conceber um e o mesmo pensamento, quer se refira o impulso oculto das nossas ações a um Eu transcendental, quer à Vontade de Schopenhauer, quer ao Inconsciente de Hartmann, quer ao Deus cristão. Podemos ser desta opinião ou daquela, contudo, visto que o impulso para a ação nem sempre reside na nossa consciência sensorial e cerebral, podemos concordar com Lichtenberg que 'Neste globo servimos um fim cujo alcance não pode ser impedido, embora toda a humanidade conspirasse contra ele.'

A Associação de Estados Psíquicos com Ideias. A perda de memória ao acordar, com o reavivamento das antigas ideias do sono ao regressar a este, é uma marca do condição sonâmbula completamente desenvolvida. Quanto mais dissimilares forem os estados psíquicos e quanto mais decididamente estiverem divididos, tanto mais exclusivo um do outro é o círculo de ideias; noutras palavras, tanto mais estreita é a associação de estados particulares com as ideias despertadas por eles. Em conformidade com esta regra estão os fenómenos de sonhos recorrentes e continuados no sono ordinário. Uma pessoa hipnotizada foi levada, por sussurros, a sonhar que estava ocupada na anatomia de uma secção e, depois, que estava assustada por um leão nos Jardins Zoológicos. Sendo hipnotizada uma segunda vez no mesmo dia, todos os gestos e movimentos recorreram, e pela mesma ordem, como no sonho da manhã; e ao acordar pareceu que todo o sonho tinha regressado.

Na noite recorreu pela terceira vez no sono normal.* O mesmo estado ou um estado relacionado atrai assim para si as mesmas ideias; e, por outro lado, esta associação explica o facto de que cada ideia reavivada tende a induzir o estado pelo qual foi antes excitada. Nem isso é difícil de compreender, pois nenhuma recordação é isolada, mas atrai para si, segundo as leis da associação, muitas outras às quais esteve uma vez ligada; e como todas estas ideias reavivam com mais ou menos do seu interesse original, o estado psíquico anterior a que

pertenciam deve ser mais ou menos excitado por elas. Isto vê-se não apenas no sonho ordinário, mas até na vida desperta, que não é de modo algum uniformemente a mesma condição psíquica, visto que cada impacto da memória tende pelo seu interesse a restaurar o estado a que se refere.

Heidenhaim: 'Der
sogenannte thierische
Magnetismus,' 58.

Estando sentados em público e entregues aos nossos * próprios pensamentos, é possível não apreender nada de uma conversa ruidosa numa mesa vizinha. A atenção não é despertada por ela, mas que o arruído das palavras tenha, não obstante, chegado ao nosso ouvido torna-se imediatamente aparente se a conversa toma um rumo interessante para nós, ou se o nosso próprio nome é mencionado. Este nome, associado a tanto da nossa vida ordinária, é o mais eficaz dos impactos memoriais, trazendo-nos de imediato do estado de absorção para um estado de atenção e circunspeção.

Daí acontece que os sonâmbulos acordam se o seu nome for chamado, muitas vezes para sua destruição, se o Eu normal não tiver crescido para a situação do momento. Muitos sonâmbulos, também, podem ser acordados pela pronúncia dos seus nomes. A seguir aos nossos nomes, as ideias melhor adaptadas para excitar o estado anteriormente associado a elas são as que são de particular interesse para nós e que uma vez nos moveram profundamente.

Acontece frequentemente acordarmos de repente do nosso primeiro sono, porque no sonho incipiente um objeto se intromete, o qual, sendo uma memória real, recorda a condição psíquica (vigília) da sua perceção anterior. Outras ideias bastarão frequentemente para nos acordar, quando conduzem por associação à memória da vida real. Se o sono atingiu uma certa profundidade, este impacto da memória só produzirá o efeito no caso de a ideia ser de importância psíquica e eliciar o nosso desejo de acordar. Se for de natureza dolorosa, as nossas pálpebras são até lentamente erguidas, tantas vezes quantas

essa ideia facilmente excitada for sugerida. Os pensamentos que impedem o sono são também os que o interrompem, assemelhando-se àqueles acompanhantes na cela de um prisioneiro condenado à morte pela falta de sono, os quais o recordam à consciência assim que ele fecha os olhos.

Ora, este fenómeno, de que fragmentos de memória de uma condição dissimilar tendem a reproduzir essa mesma condição, é exaltado na relação do sonambulismo com a vida desperta. Pela mesma lei, segundo a qual um acesso de memória desperta no sono acorda, inversamente, o sonambulismo regressa com a recorrência de uma memória sonâmbula na vigília. Uma sonâmbula, após a sua recuperação, nada sabia do seu estado magnético, mas sempre que inconsideradamente lembrada dele, retirava-se imediatamente e dormia.

A cada conversa sobre a sua condição, não apenas na sua presença, mas se apenas na casa, ou ficava inquieta ou adormecia.* Uma sonâmbula de Kerner, tendo na crise anunciado a chegada do seu pai e depois acordado, caiu novamente no sonambulismo por alguém inadvertidamente dizer que não parecia que o pai dela viesse naquele dia. A mesma coisa aconteceu durante um passeio no jardim, quando uma criança que estava com ela falou de uma faca que estava no fosso de estrume, da qual ela própria falara na crise.† Numa ocasião, na crise, ficou muito divertida com uma perceção clarividente da criada a desplumar um pato na cozinha do andar superior. Indicou partes onde as raízes das penas tinham sido descuidadamente deixadas, sendo o seu relato confirmado quando subiram para ver. Estando sentada ao chá à noite com a família, esse pato foi servido, momento em que ela de repente gritou: 'Estão ali as raízes no pato com que sonhei na última noite!' deu um salto e apressou-se, num estado de sonambulismo, para a cama. Explicou que a vista do pato tinha reinduzido a condição.*

* 'Archiv,' iv. 1, 83, 86. † Kerner: 'Geschichte zweier Somnambulen,' 320, 288.

A mesma relação rege entre o sono profundo (Hochschlaf) e o sonambulismo. A sonâmbula de Werner, tendo passado desta última condição para a primeira ao ouvir música, regressou ao seu sonambulismo ordinário quando esta cessou, não tendo então conhecimento das suas palavras no sono profundo, e disse que nem Albert (o seu guardião visionário, produto da separação dramática) lhas diria, pois se ela as ouvisse cairia de imediato novamente no sono profundo, o que não era bom para ela.†

Que outros estados também podem ser induzidos por fragmentos de memória deles é demonstrado pelos loucos. É necessário evitar falar-lhes, após a sua recuperação, da sua doença anterior, porque não só ficam assim inquietos, mas podem até ter uma recaída. Um jovem tinha enlouquecido por ver, após muitos anos de separação, a sua noiva, que ele acreditara fiel, como esposa de outro homem e mãe lactante. Estando curado, nada sabia do seu antigo amor, mas toda a memória regressou ao ver uma vez uma mulher a amamentar uma criança de peito. O Abade Eleutério tinha adotado um rapaz 'possesso', que enquanto esteve com ele ficou liberto do seu delírio, mas teve uma recaída quando o abade fez uma vez uma alusão incauta a isso.§ Isto exemplifica ainda mais a relação entre a loucura e o sonambulismo, apoiando as opiniões de Mesmer e Puységur de que a loucura é em geral apenas um sonambulismo desordenado, que pode consequentemente ser curado por um tratamento magnético retamente regulado.

* Kerner: 'Gesch. zweier Somnambulen,' 277, 280. † Werner: 'Schutzgeister,' 180. ‡ Schubert: 'Symbolik des Traumes,' 178. § Görres: 'Mystik,' iv. 331.

Parece-me que alguma luz é também assim lançada sobre o ainda não explicado sabá das bruxas. Diz-se que nada era mais perturbador para as bruxas, quando preparadas para a sua viagem, do que o grito do guarda noturno ou o tocar dos sinos da igreja. No próprio sabá, ninguém podia fazer o sinal da cruz ou pronunciar o nome de Jesus; em ambos os casos o encanto era quebrado e toda a assembleia desaparecia, para glória da religião tão detestada por Satanás.* É fácil

ver que o encanto quebrado significa apenas o acordar das visões sonâmbulas, efetuado pelo impacto de memórias que na Idade Média estavam associadas ao interesse mais intenso, mesmo para os apóstatas.

Quem quer que examine a literatura do sonambulismo, com o seu indispensável mas ainda indigesto material de observações, encontrará nela muito para o convencer do malefício no tratamento magnético, resultante do desleixo desta associação entre as ideias e as condições psíquicas que as sustentam. Se o sonambulismo há de ser retamente guiado, deve ser mantido completamente separado do estado de vigília; todo o impacto de memória inadequada deve ser evitado, caso contrário ambas as condições serão perturbadas por mistura, e as valiosas faculdades que emergem no sonambulismo ou serão perdidas ou não serão desenvolvidas na sua pureza. Kerner diz: 'Aos sonâmbulos nunca se deve dizer o que fizeram e disseram, se a sua clarividência há de ser preservada.'*

* Rosskoff: 'Geschichte des Teufels,' ii. 219. Görres: 'Mystik,' v. 248. * Kerner: 'Blätter aus Prevorst,' xii. 21.

Teve um efeito muito mau para a Vidente de Prevorst o ser-lhe dito, depois de acordar do sono magnético, o que ela tinha dito nele, e ela caía então frequentemente de novo nele.† O Dr. Wienholt, supondo que a crise tinha começado, perguntou à sua sonâmbula se ela gostaria de ser magnetizada novamente à noite. Isto ocasionou um forte desmaio, pois até então, de acordo com o desejo dela, tinha-lhe sido ocultado na vigília que era uma sonâmbula.

Outra paciente do mesmo médico, sendo perguntada por que sinais sabia que o seu sono se estava a tornar menos completo do que anteriormente, respondeu que recentemente se tinha lembrado de grande parte dele na vigília.‡ Uma sonâmbula disse que um sono magnético, do qual a memória completa permanecia, não tinha utilidade para a saúde.§ Do rapaz extraordinário, Richard, o seu irmão e médico disse após a recuperação: 'Richard nunca podia ouvir ou ler nada relativo ao que se tinha passado no estado peculiar de

clarividência magnética; mesmo referências remotas, ou expressões que tinham sido então usadas com um significado especial, excitavam a sua aversão, embora ele não estivesse consciente de nenhuma razão. Assim, ele deitou a mão a algumas notas minhas, nas quais algo sobre o seu sono estava anotado numa grafia ilegível. Ele rasgou o papel assim que lhe tocou.

Ociosa e levianamente folheando as páginas dos meus poemas, tropeçou na "Wunderblume", que tinha recitado no sono magnético, e atirou o inocente livrinho para o chão com fúria.'* Fischer, louvando o tratamento bem-sucedido pelo qual um clérigo tinha restaurado uma rapariga cataléptica, acrescenta que os pontos principais deste tratamento foram: nunca perturbar a paciente em qualquer ação sonâmbula, mas antes auxiliá-la no que quer que ela quisesse fazer; ao passo que no estado de vigília a tratava como estando perfeitamente bem, encorajando-a a ocupações ininterruptas com os seus deveres.†

Ele manteve assim as duas condições completamente à parte, prevenindo toda a retrospetiva. Ennemoser recomenda que nem no sono nem na vigília devam os sonâmbulos receber louvor ou censura pelo seu dom de vidência;‡ e Champignon cita um exemplo dos resultados perigosos da comunicação a uma sonâmbula dos fenómenos do seu sono, o que excitou a sua ansiedade.§

† Ibid.: 'Seherin von Prevorst,' 105. ‡ Wienholt: 'Heilkraft,' etc., iii. 3, 207, 286. § 'Archiv,' xii. 1, 89. * Görwitz: 'Richard's natürlich magnetischer Schlaf,' 145. † Fischer: 'Der Somnambulismus,' iii. 128. ‡ Ennemoser: 'Mesmerische Praxis,' 482. § Champignon: 'Physiologie,' etc., 269.

O seu próprio instinto sugere frequentemente aos sonâmbulos precauções para manter as duas condições dissimilares à parte. Uma paciente de Kerner pediu para ser deixada sozinha para que pudesse dispor o seu quarto novamente da mesma maneira, até às mais pequenas nicas, em que estava antes da sua doença. Ela devia vê-lo assim ao acordar, para que não tivesse uma recaída. Com maravilhosa rapidez, ela pôs então de parte todo o aparato pertencente à sua

condição de doente; atirou os medicamentos pela janela fora, livrou-se dos frascos, etc., e colocou a mesa como estava antes da sua doença. Uma cadeira que tinha estado lá na altura foi ela buscá-la de noite subindo um lanço de degraus, saltando com ela para o seu quarto sem luz e sem colisão.

Deviam dar-lhe uma touca ao acordar e dizer que o seu cabelo tinha sido cortado por ordem do médico. Ela deitou-se então na cama e o seu sonambulismo passou a sono ordinário, do qual acordou. Havia apenas uma pessoa deixada com ela e ela expressou a sua satisfação com a touca recomendada pelo médico. No dia seguinte, porém, tornou a ficar sonâmbula, apontando-a um transeunte na rua a outro, dizendo que aquela era a Menina St. —, que agora já não era uma sonâmbula.* Outra paciente pediu que não lhe dessem o relatório do médico sobre a sua queixa para ler senão decorrido um ano, pois isso a perturbaria e ela cairia de novo no estado anterior.† Deve também ter-se em conta o * Kerner: 'Gesch. zweier Somnambulen,' 293. [Havia neste caso uma memória sonâmbula muito clara das circunstâncias antecedentes, visto que ela foi capaz de dispor perfeitamente de novo o seu quarto. E como esse é comumente o caso, referindo-se a paciente muitas vezes neste estado ao estado normal, pareceria que as mesmas memórias que acordariam de um sono leve não têm esse efeito no sono mais profundo do sonambulismo. -Trad.] † 'Archiv,' v. 1, 42. relacionamento que ainda subsiste parcialmente entre o paciente e o médico mesmo após a recuperação, como é demonstrado pelo exemplo de uma paciente que caiu de novo no sonambulismo por o médico, oito dias subsequentes à sua recuperação e depois de ela ter saído, ter falado da doença dela.‡

‡ Ibid., vii. 2, 144.

Da necessidade de manter as duas condições separadas segue-se, naturalmente, que os sonâmbulos que na crise estão ocupados com as ideias e interesses da sua vida diária são prejudicados na saúde, ou pelo menos no desenvolvimento das suas faculdades sonâmbulas. Os sonâmbulos que são remunerados pelas suas prescrições devem gradualmente perder o dom, mesmo que ele tivesse existido, visto que

ligar este estado a uma consideração pecuniária é associá-lo ao estado de vigília, ou trazê-lo à memória neste último quando a recompensa é recebida. Aqui, também, a boa ação deve trazer consigo a sua própria recompensa. Puységur, ao permitir que uma sonâmbula fosse posta em relacionamento com pacientes para o fim de prescrever para eles, fez por isso, com razão, uma condição de que não houvesse remuneração, nem sequer agradecimentos, visto que tais lembretes do estado sonâmbulo deviam excitar a sua surpresa e desagrado. A separação completa dos dois estados é a condição principal para o puro desenvolvimento do sonambulismo. E assim Puységur recomendou que, mesmo quando os sonâmbulos prescrevessem para si próprios, a origem das prescrições lhes fosse ocultada. Não é fácil persuadir uma pessoa inteligente, que não tem conhecimento anatómico nem fisiológico, de que qualquer benefício pudesse advir de seguir prescrições dadas por si própria no sono, visto que o conhecimento ausente deve parecer indispensável sem uma tal explicação do instinto de saúde e do seu desenvolvimento no caso particular que construísse uma ponte de memória entre os dois estados. O sonâmbulo deve, portanto, ser deixado na crença de que as prescrições se devem à perspicácia do médico, e a este último deve ser permitido aceitar o crédito.*

9. Teoria da Memória.

Assim como uma frase escrita numa superfície limpa é mais legível do que se novas letras forem confundidas com as antigas, * Puységur: 'Recherches,' etc., 369, 407. assim, para a receção de uma teoria, a cabeça deve primeiro ser limpa de pontos de vista antagónicos. Para evidenciar a existência de uma consciência transcendental deve, portanto, primeiro ser mostrado que os factos da memória não são explicáveis a partir da consciência ordinária.

Platão, no 'Teeteto', compara a memória com a impressão deixada por um selo na cera. Pensamos e sabemos o que foi impressionado enquanto a cópia disso dura; mas se isso for obliterado, ou se a impressão não pôde ser feita, há esquecimento ou ignorância.* Esta imagem, que Platão usa, não para explicar, mas para ilustrar, os fisiologistas que reconhecem apenas a consciência sensorial têm

necessariamente de a tomar literalmente. De acordo com isso, a memória dependeria de vestígios cerebrais materiais, deixados para trás pelas impressões; pelo ato da memória tais vestígios são continuamente renovados, escavados de novo como se fosse, e assim surgem trilhos bem gastos, nos quais o coche da memória é conduzido com especial facilidade.

As deduções desta visão já tinham sido tiradas pelos materialistas do século passado. Hook e outros calcularam que, visto que frac{1}{3} de segundo bastava para a produção de uma impressão, em 100 anos um homem deve ter recolhido no seu cérebro 9 467 280 000 vestígios ou cópias de impressões, ou, reduzido em frac{1}{3} para o período de sono, 3 155 760 000, portanto em cinquenta anos 1 577 880 000; além disso, que permitindo um peso de quatro libras para o cérebro, e subtraindo uma libra para o sangue e vasos e outra para o tegumento externo, um único grão de substância cerebral deve conter 205 542 vestígios.†

Este cálculo está aproximadamente correto em números, o que, no entanto, prova certamente a incorreção da hipótese. Se a pressuposição de que a memória tem de ser explicada a partir dos sentidos e da matéria cerebral conduz a tais extravagâncias, que pretendem ser ciência exata, então qualquer pessoa sem preconceitos abandonará a pressuposição como insustentável e acreditará antes numa consciência transcendental, independente da matéria cerebral, do que em milhões de átomos de carbono e azoto no cérebro a preservarem vestígios materiais de todas as impressões e a transmitirem-nos aos seus sucessores no contínuo processo regenerativo da nossa vida.

* Platão: 'Theæt.,' § 33. † Huber: 'Das Gedächtniss,' 21.

Além disso, a nossa vida intelectual não consiste em meras impressões; estas formam apenas o material dos nossos juízos. Estes átomos cerebrais não nos ajudam ao juízo, não obstante as suas propriedades mágicas, de modo que deveríamos supor que sempre que formamos uma frase ou um juízo as impressões são combinadas,

como as letras na caixa de um tipógrafo,* sendo estes átomos, contudo, ao mesmo tempo o tipógrafo e a caixa.

Abandonaremos portanto os materialistas aos seus passatempos 'exatos' e procuraremos a verdadeira teoria na nua análise do processo que tem lugar na memória. Já vimos a necessidade de distinguir entre reprodução e recordação; e evidentemente, mesmo que a teoria dos vestígios cerebrais materiais fosse verdadeira, explicaria no máximo a reprodução, a reemergência de uma impressão, mas de modo algum o seu reconhecimento. Os vestígios cerebrais não podem assim de modo algum dispensar este último fator subjetivo. Reemergência de uma impressão e reconhecimento da mesma são * Huber, 53. de modo nenhum conceções idênticas. A confusão entre elas foi há muito censurada pelos filósofos gregos. Aristóteles diz distintamente que a memória é mais do que o nulo regresso de uma imagem antiga, sendo ao mesmo tempo um conhecimento sobre outra imagem, que já não está presente; na memória, uma imagem presente é conhecida como a cópia de uma anterior. A memória — μνημόνευμα — não é uma mera imagem da fantasia — φάντασμα —, mas está ligada ao pensamento de que esta imagem é a repetição de uma perceção anterior.* Do mesmo modo Plotino diz que a memória depende, não da sobrevivência das impressões dos sentidos, mas de uma atividade intelectual, não sendo a alma passiva na memória, mas ativa.†

Um órgão é portanto indispensável, pelo qual as impressões reproduzidas são também reconhecidas; mas este reconhecimento só é possível por comparação e pressupõe que a impressão anterior ainda está presente, isto é, não foi esquecida. A consciência ordinária, contudo, de facto esquece; e somos assim constrangidos a admitir uma consciência transcendental, um órgão que não só preserva, mas também julga. Este órgão, bem como todas as outras faculdades, pode sem dúvida ser atribuído aos átomos de carbono; mas átomos com tais propriedades são eles próprios almas, e o materialista escapa de uma alma para aceitar milhões delas. E continua por explicar como de milhões de átomos deveria resultar uma única consciência.

A teoria dos vestígios cerebrais materiais deixa portanto, em todo o caso, um resíduo não explicado: o reconhecimento e a unidade da consciência; ela apenas explica menos do que a teoria da alma, mas este menos a um custo muito maior de meios de explicação, vindo a dar no fim a isto: que em lugar de uma alma são aceites milhões de átomos, indistinguíveis de almas, mas que, para salvar as aparências, foram rebatizados com um nome materialista. Assim esta teoria ofende as regras mais elementares da lógica, e aparece de novo que mesmo os métodos exatos de investigação, quando dispensam a lógica e a filosofia, só podem conduzir à licença científica.

* Aristóteles: 'On Memory,' c. 1 e 2. † Plotino: 'Enneads,' iv. 6. 3.

Na verdade, a reprodução ocorre muitas vezes sem recordação, como por exemplo no já mencionado sonho de Escalígero; a distinção entre os atos não é portanto arbitrária, nem uma mera divisão ideal de um processo na realidade único, mas pertence à natureza do facto. Toda a recordação acontece, além disso, segundo as leis da associação, mesmo entre estados psiquicamente dissimilares. Mas se as ideias podem eliciar-se umas às outras por si próprias, as leis indispensáveis da associação tornam os vestígios cerebrais supérfluos, e a teoria é assim culpada de uma inútil multiplicação de princípios de explicação.

Em suma, sem um órgão psíquico atrás da consciência sensorial, o processo da memória é inexplicável, e é manifestamente a hipótese mais simples considerar este órgão, a consciência transcendental, não apenas como o armazém das impressões, mas do mesmo modo como o princípio ativo no reconhecimento das mesmas.

Não pode haver uma teoria correta do lembrar sem a teoria correta do esquecer. O fenómeno da consciência alternada mostra isso muito claramente. É só quando sabemos o que é feito de uma impressão quando é esquecida que podemos responder à pergunta de onde ela vem à memória. Ora, qual é o processo do esquecer? É um desaparecimento da consciência sensorial normal. Não pode haver destruição da impressão, ou a sua reprodução seria impossível.

Excluindo a teoria dos vestígios cerebrais, deve haver um órgão psíquico, preservando a faculdade de reprodução, mesmo se a impressão, como produto da sua atividade anterior, fosse destruída. Este órgão que jaz para lá da consciência própria pertence ao inconsciente. Se, contudo, este órgão tivesse simplesmente a faculdade latente de reprodução e não atraísse antes a si e preservasse inalterada a impressão como produto, teríamos de novo dentro deste órgão de distinguir entre o consciente e o inconsciente. A hipótese não explicaria assim nada, sendo a dificuldade meramente empurrada para trás e transposta.

Não há, pois, alternativa senão dizer que este órgão não é em si de modo algum inconsciente, mas apenas o é do ponto de vista da consciência sensorial; que não é meramente uma faculdade latente de reprodução, mas acolhe na sua consciência a impressão, à medida que esta última desaparece da consciência externa. Por esta admissão de uma consciência transcendental, a possibilidade da memória é explicada pela mera transposição do limiar psicofísico, com cada recuo do limite entre a consciência sensorial e a transcendental.

Se uma impressão esquecida afundasse num inconsciente real, não seria aparente como na memória este inconsciente se tornaria de repente de novo consciente. O esquecido, portanto, não pode por isso cessar de pertencer a uma consciência, e visto que o esquecer é o desaparecimento da consciência sensorial, devemos admitir a existência de uma segunda. E assim dizer que uma impressão está esquecida significa que ela passou da consciência sensorial para a transcendental.

As duas teorias podem ser comparadas pela aplicação de uma imagem. Os materialistas dizem que cada impressão deixa atrás de si um vestígio cerebral material. Cada memória equivaleria assim a uma extensão da consciência sensorial — nenhuma outra sendo reconhecida pelo materialista — para lá da sua esfera anterior, pelo que esse vestígio antigo é trazido à luz, estando de outro modo na escuridão. Mas visto que de facto é no estado de sono que a memória é exaltada, e isso tanto mais quanto o sono é mais profundo — isto é,

quanto maior for a supressão da consciência sensorial —, esta exaltação não pode depender de uma extensão da consciência sensorial, como se o sol, por aumento dos seus raios, os lançasse mais longe num quarto escuro. Esta imagem deve ser falsa e devemos procurar outra.

Compelidos a admitir uma dupla consciência e a representar o esquecer e o recordar do mesmo modo como uma transição de uma consciência para a outra, somos levados à comparação do sol em relação a uma estrela. Quando o sol, a consciência sensorial, ilumina, a estrela é invisível. Nem ela se torna visível quando a esfera de luz estendida do sol a alcança; mas, pelo contrário, é quando o sol se põe (quando a consciência sensorial é suprimida) que a luz da estrela é visível; não que ela seja só agora produzida, mas que só agora é aparente. A dupla consciência é mantida unida pelo laço de um Sujeito comum; isto é, para continuar a similitude, o sol e a estrela formam uma estrela dupla e movem-se em torno de um centro de gravidade comum. No sonambulismo, como vimos, a consciência ordinária não é apenas preservada, mas pelo reavivamento de impressões esquecidas é completada; ao passo que a consciência ordinária nada sabe da transcendental, estando dividida dela pela ausência de memória.

Quem não estiver satisfeito com palavras em vez de ideias concordará comigo em que é ininteligível qualquer teoria da memória que fale de impressões que se tornam inconscientes (no esquecimento) e se tornam conscientes de novo (na recordação). Um tal procedimento pode, na verdade, como diz Shakespeare, estar na língua, mas não no cérebro.*

> ['Such stuff as madmen
> Tongue, and brain not.'-Trad.]

Ora, como esta dificuldade principal desaparece na teoria aqui representada, essa teoria é mais simples do que qualquer outra. No esquecimento não há absolutamente nada alterado na ideia, e esta não se tornou de algum modo inconcebível inconsciente, nem sequer obliterada, mas algo está na verdade alterado no Sujeito do homem.

Este Sujeito tem uma dupla consciência, de modo que se divide em duas pessoas, e no esquecimento, tal como no lembrar, o que tem lugar é simplesmente uma transferência de posse de uma ideia entre estas duas pessoas. Não é a ideia que é inconsciente, mas apenas uma destas pessoas, o Eu da consciência ordinária, é inconsciente no que respeita à ideia.

A teoria do lembrar resulta assim da teoria do esquecimento, e a maior simplicidade desta conceção mostra-se também nisto: em não apresentar dois problemas, lembrar e esquecer, para solução, como se fossem dois atos psíquicos fundamentalmente diferentes, mas reduz ambos os problemas a um só, dependendo a memória e o esquecimento do mesmo modo da contínua fluidez da linha de fronteira entre as duas pessoas do único Sujeito. Ambos os atos têm lugar apenas para a consciência sensorial. O que esquecemos não está obliterado como ideia, mas permanece na consciência transcendental; o que lembramos não é recém-produzido como ideia, mas apenas emerge na consciência sensorial.

CAPÍTULO II
A DOUTRINA MONÍSTICA DA ALMA

O Aspeto de Jano do Homem

AS faculdades transcendental-psicológicas do homem não são sua posse normal; manifestam-se apenas em condições excecionais, que do ponto de vista da consciência sensorial e da existência normal aparecem como mais ou menos mórbidas, mas isso de modo algum implica a natureza mórbida das faculdades em si mesmas. Contudo, estes estados excecionais não devem ser considerados como uma condição superior do homem, visto que as faculdades transcendental-psicológicas estão longe de estar completamente desenvolvidas neles, mas apenas emergem como uma iluminação parcial do mundo psíquico, ou como um ténue cintilar das estrelas no crepúsculo, quando não são ainda visíveis no seu puro esplendor.

A imperfeição destas faculdades admite diferentes interpretações delas em relação à sua importância; pois ou esta imperfeição é inerente, ou é apenas que as condições da sua manifestação são insuficientes, como o crepúsculo é insuficiente para a luz brilhante das estrelas. No último caso, sendo as faculdades em si mesmas completas e apenas defeituosas as condições do seu aparecimento, o problema pertence de imediato à filosofia que tem de explorar o ser transcendental do homem; mas no primeiro caso, se estas faculdades são tão incompletas em si mesmas como são defeituosas na experiência, o problema é em primeira instância biológico.

Pois mesmo que estas faculdades não tenham importância em si mesmas e não devam ser tomadas em conta para a existência terrena do indivíduo, poderiam ainda assim ser evolutivas e, portanto, de importância para a espécie. Neste caso compreendê-las-emos por comparação com outras indicações do processo biológico, em comum com as quais exibem anormalidade, dispensabilidade para a existência terrena e desenvolvimento incompleto. Ora, cada organismo mostra tais indicações, e é o ensino de Darwin que lançou luz sobre elas. Elas são inteligíveis apenas do ponto de vista da teoria da evolução.

Ambas as perspetivas, a filosófica e a biológica, devem ser aqui examinadas, e parecerá então se temos de escolher entre as duas, ou se, talvez, ambas estão certas. Uma terceira perspetiva deve também ser mencionada, visto ser histórica — a mística. De acordo com a doutrina dos místicos, o homem é ou um anjo que por um pecado metafísico caiu na existência terrena, ou pelo menos um homem caído pelo pecado no paraíso, que perdeu um estado anterior superior, cuja reconquista é a sua tarefa. De modo que, enquanto para os biólogos as faculdades transcendental-psicológicas são germes evolutivos, o místico considera-as como rudimentos que não foram condenados à obliteração total, mas são antes a tábua a partir da qual a condição perdida pode ser novamente alcançada. Podemos aqui passar ao lado a questão de saber se o indivíduo pode atingir esta condição quer total quer parcialmente dentro da duração da sua vida terrena; mas admitindo que o homem tem esta tarefa, a sua regeneração é atingível apenas no mesmo caminho do processo biológico que a biologia

atribui à espécie. Quer consideremos as faculdades transcendental-psicológicas como germes evolutivos ou como rudimentos passíveis de novo desenvolvimento, o fim permanece o mesmo; num caso temos de conquistar, no outro de readquirir. A questão é, portanto, a da relação da psicologia transcendental com a evolução e, depois, com a filosofia.

A teoria da evolução tirou até agora apenas uma das conclusões que lhe são inerentes a respeito do homem; a outra foi deixada fora de consideração, e contudo é não só a mais importante, mas também liberta a teoria da posição falsa pela qual caiu no materialismo. O materialismo reforçou-se a partir do darwinismo, ao passo que parecerá que a teoria da Evolução não apoia, mas vence o materialismo.

Selecionando da sucessão evolutiva das formas de vida terrenas um membro qualquer, dois lados do mesmo vêm à vista. Cada forma de vida na sua organização inteira, na sua estrutura, instintos e hábitos, refere-se retroativamente ao passado biológico em que está enraizada. A comparação com formas animais passadas mostra o desenvolvimento gradual da Natureza. Mas, por outro lado, cada forma vegetal e animal é de novo, por assim dizer, profética, e mostra a direção em que o desenvolvimento por modificação de estrutura, por posterior diferenciação de órgãos, por alterações de hábitos e instintos, prosseguirá. Como nos peixes semelhantes a répteis o reino posterior dos répteis efetivos é, por assim dizer, pré-anunciado, assim o é no reino das aves pelos numerosos tipos de Pterodáctilos desenterrados no Jura; o Anfioxo é, por assim dizer, um programa geral para o reino dos vertebrados subsequente; e na família dos macacos é o membro final da evolução biológica anunciado: o homem, aparentado pelo pé ao gorila, pela mão ao chimpanzé, pelo cérebro ao orangotango — a melhor prova, diga-se de passagem, de que não descende de nenhuma destas formas.

Ora, se não quisermos tratar a teoria da evolução de forma unilateral, se quisermos ser lógicos, devemos considerar o homem também do duplo ponto de vista. O darwinismo lançou um olhar

retrospetivo sobre a história do desenvolvimento da vida terrena, mas não se dá ao trabalho de descobrir na natureza humana aquelas indicações que são proféticas e que devem estar tão presentes com o membro final existente da evolução como com qualquer outro anterior. Como a cada produto da natureza as indicações de desenvolvimento futuro, não menos do que os rudimentos do passado, estão ligadas, assim deve o homem também ter o seu aspeto de Jano.

Mas como um desenvolvimento ulterior da organização física para lá da humana é altamente improvável,* é para indicações psíquicas no homem que temos de olhar para encontrar o campo da evolução futura. O darwinismo tratou assim de apenas metade da tarefa prescrita pela doutrina da evolução; para resolver a outra, as funções anormais da psique humana devem ser trazidas para consideração, e estas como pertencentes tanto à cognição como à vontade. Mas como em todas as formas de vida anteriores o desenvolvimento futuro apenas se anuncia como de trás de um véu, assim é também com o homem; as suas tendências mais importantes, biologicamente proféticas, só podem ser vistas em germe e também excecionalmente; e deveríamos mesmo antecipadamente esperar que deve haver uma perturbação no equilíbrio normal do homem psíquico, para que estas tendências germinalmente adormecidas possam ser desengatadas. Já vimos que no sonho, no sonambulismo, em vários estados mórbidos, como o delírio da febre, e até na loucura, tais fenómenos são abundantemente observáveis. Nestas condições vêm à luz capacidades da consciência e da vontade humanas que em condições normais permanecem latentes.

Ver 'Contributions to Natural Selection' de Wallace, e 'Planetenbewohnern' do autor ('Darwinist. Schr.,' viii., Leipzig, Ernst Günthen Verlag.).

Os 'fenómenos místicos' da natureza humana, como Perty lhes chama na sua excelente compilação, são assim uma consequência necessária da doutrina da evolução. Devemos esperar, de acordo com a analogia, que tais tendências germinais adormeçam em nós e obtenham expressão com a oportunidade.

O ponto de vista acima parece ser o único pelo qual estes 'fenómenos místicos' podem obter sentido e inteligibilidade. Eles apontam profeticamente para o futuro, como órgãos que se formam no embrião, cujas funções entram parcialmente em operação anos mais tarde, ou como aqueles germes da vida larvar que atingem a maturidade apenas numa condição posterior. A geração alternada dos animais apresenta também fenómenos análogos.

Ora, mesmo se — por uma restrição injustificável — tais fenómenos devessem ser reconhecidos como estabelecidos apenas quando relatados por fisiologistas, psicólogos e médicos de doentes mentais, teríamos ainda uma extraordinária riqueza de material à nossa disposição. Contudo, deve insistir-se em que o número de tais casos pode ser de escassa importância para o investigador honesto. Se na planície do Norte da Alemanha tivesse sido encontrado apenas um bloco errático, a geologia teria tirado dele a inferência de que o mundo dos glaciares do norte tinha uma vez avançado as suas línguas gigantescas até ali. E quando o primeiro e então único Arqueoptérix foi desenterrado do xisto de Solnhofen, todos os naturalistas concordaram em que este único exemplo provava a descendência das aves a partir dos répteis.

A sinceridade exige, pois, que precisamente essa importância seja atribuída a um caso bem provado de função extraordinária na psique humana, mesmo que fosse apenas um. Precisamente nesse caso, na verdade, se apenas um único facto deste tipo fosse incontestado, teria de ser preservado nos nossos manuais de fisiologia e psicologia tão cuidadosamente como o Arqueoptérix no Museu de Londres. Mas a honestidade exige ainda mais: se possivelmente por um tal facto toda a nossa conceção materialista do mundo devesse ser perturbada, não só não estaríamos por isso justificados em ignorá-lo, mas antes deve ele precisamente por isso, se possível, ser gravado no mármore, pois por causa da sua singularidade seria incomparavelmente mais importante. Sobre isto não pode haver dúvida: encontramos factos dentro da nossa experiência que provam que os princípios de explicação da nossa ciência atual devem ser multiplicados, e em

relação aos quais se aplicam as palavras de Schelling: 'Já não é a especulação, mas a própria Natureza que perturba o repouso das antigas hipóteses.'*

Infelizmente, esta honestidade para com factos que ameaçam diretamente as conceções materialistas dominantes é agora * Schelling: A. ix. 362. muito rara. Estabelecemos um sistema do mundo como um leito de Procusto. O que se ajusta a ele é aceito, o que não se ajusta é maltratado até que se ajuste, ou é totalmente ignorado. Os factos deverão ser acomodados aos nossos entendimentos, e é precisamente a ciência exata que substitui pelo seu horizonte subjetivo o horizonte objetivo da natureza, sem qualquer consideração pela exatidão na fronteira que lhe é dada. Cada estudioso profissional permite apenas que seja possível o que é possível segundo as leis que prevalecem na sua área especial, e julga-se com o direito de aplicar a sua fita métrica curta até a problemas filosóficos. Mas para conhecer o mundo ele precisa, não do microscópio, mas do telescópio; e visto que o mundo é um todo orgânico e cada separação de província especial é arbitrária e justificada apenas pela limitação das nossas energias, a cada especialista aplicar-se-á o dito de (penso eu) Lichtenberg: 'Quem quer que entenda apenas de química, nem sequer de química entende.'

A integridade científica, por outro lado, soa no que Herschel disse: 'O observador perfeito manterá os seus olhos abertos em todas as divisões do conhecimento, para que sejam de imediato impressionados por cada evento que, segundo as teorias aceites, não deveria acontecer, pois estes são os factos que servem como pistas para novas descobertas.'* Este preceito de ouro não é, infelizmente, seguido porque, como disse Schopenhauer, uma hipótese enquadrada torna-nos linces para tudo o que a confirma e cegos para tudo o que a contradiz. Isso é infelizmente demasiado humano, mas o investigador da verdade perde a sua superioridade se partilha esta fraqueza, e se aplica a sua faculdade individual de conceção como medida à alta Natureza, ela nunca lhe revelará a sua grandeza.

Herschel: 'Introduction to Study of the Natural Sciences,'

Homens de ciência com um olhar mais amplo, e que estão livres da estreiteza do especialista profissional, encontram habitualmente com menos preconceito fenómenos que só podem ser chamados 'místicos' do ponto de vista do nosso entendimento da natureza escassamente desperto. Mesmo leigos cultivados trazem para eles uma maior maleabilidade de intelecto do que o sistematizador, cuja inteligência é muitas vezes treinada num sulco. Mas com os primeiros encontramos também comumente que se contentam com a admissão de que os factos são 'notáveis' e um quarto de hora mais tarde esqueceram-nos, simplesmente porque nada podem fazer deles.

A ciência abriu domínios nos quais todos os fenómenos percecionáveis são dedutíveis de algumas leis. Esta realização é mais notável na astronomia. Passando para campos de fenómenos mais complicados, ela expôs aqui também um grande número de leis. Os nossos homens de ciência mais circunspectos estão muito longe de afirmar que não há factos que caiam fora destes princípios de explicação; admitem que há outras leis além daquelas que escovámos da nua superfície dos fenómenos nos avanços velozes da ciência desde o tempo de Bacon.

Mas para o materialista ordinário, o verdadeiro princípio da ciência, de que tudo na natureza acontece segundo a lei, foi convertido noutro princípio: o de que tudo acontece segundo as leis que já conhecemos na matéria, e que outras leis não há. Factos que não possam ser explicados por empurrão e puxão não deverão existir. Mas se a humanidade tivesse procedido sempre segundo este princípio estreito dos materialistas, estaríamos agora ainda no ponto de vista dos Botocudos; e pode a partir disto inferir-se quão longe um tal princípio nos traria no nosso caminho futuro.

Do facto de o conhecimento do homem sobre o mundo ter recebido adições contínuas, segue-se imediatamente que a cada época são dadas outras verdades além das até aí demonstráveis. Não obstante, cada geração tem estado sob o preconceito de que se encontrava no ápice da pirâmide, e supôs que todos os fenómenos da

natureza eram dedutíveis precisamente daquelas leis que lhe eram conhecidas, de modo que todas as gerações futuras tinham a mera tarefa subordinada de arrastar novas pedras para uma estrutura cuja conceção arquitetónica estava completa. Mas o verdadeiro progresso não é extensivo, mas vertical; e assim foram sempre os investigadores que estavam livres deste preconceito que foram destinados a fazer descobertas revolucionárias. Na filosofia, este preconceito é denominado apriorismo, e a ciência 'exata' tem sido a primeira a lançar ridículo sobre ele. Contudo, esta ciência, se falha em ver que a parte de longe mais importante da sua tarefa não é sujeitar posteriores fenómenos a leis conhecidas, mas descobrir leis desconhecidas, é inteiramente como o apriorista Hegel, que provou que não podia haver mais do que sete planetas.

'Aquilo que se opõe à descoberta da verdade', diz Schopenhauer,* 'não é a falsa aparência que procede das coisas e induz em erro, nem sequer imediatamente a debilidade da inteligência, mas a preconceção, o preconceito, que coloca o seu a priori de costas para a verdade e se assemelha a um vento contrário que empurra para trás * Schopenhauer: 'Parerga,' ii. § 17. o navio da direção em que unicamente a terra se encontra, de modo que agora o leme e a vela trabalham em vão.'

Nunca é demais insistir em que nenhuns fenómenos são místicos num sentido verdadeiro, e que somos apenas nós que o somos; pois possivelmente até alguém de uma mente tão grande como a de Aristóteles teria falado de misticismo se lhe tivessem dito que neste século seria possível uma correspondência instantânea entre habitantes de diferentes partes do mundo. Sob este protesto podemos reter a palavra e indagar como os fenómenos místicos hão de ser explicados. Quando o espiritualista da Idade Média os interpretava religiosamente, ou os atribuía a influência demoníaca, isso, pelo menos, era apenas uma exposição falsa; mas muito maior é a falácia quando a ciência simplesmente os nega, e isto por motivos a priori. A relação correta para com eles reside a meio caminho; devemos investigar tais fenómenos cientificamente.

Em toda a natureza encontramos a maior harmonia entre a estrutura das formas de vida, as suas tendências instintivas e as suas relações vitais, de modo que a partir de um destes fatores os restantes podem ser inferidos. Cada uma se mostra um todo inclusivo quando atingiu a condição de adaptação. As exceções são apenas aparentes, provando apenas que cada adaptação é obra do tempo, que cada forma ocupa uma estação intermédia no reino da natureza: órgãos que estão mais ou menos obsoletos apontam para o passado; correspondentemente, indicações germinais e começos psíquicos são proféticos do futuro. Não temos o direito de fazer do homem uma exceção; ele também, de acordo com a sua estação intermédia, tem dois lados.

Se a partir de formas rudimentares da sua estrutura anatómica inferimos o seu passado biológico, somos também obrigados a reconhecer funções anormais da sua Psique como indicações veladas do futuro. Pode no máximo perguntar-se a quem pertence este futuro, havendo logicamente apenas três hipóteses possíveis. Os fenómenos místicos ou denotam uma forma de vida superior que um dia exaltará a espécie na terra, ou, sendo toda a natureza concebida como uma escala ascendente, podemos supor que tais formas se encontram já em outras estrelas; por fim, o nosso próprio futuro individual pode estar significado nas faculdades anormais.

Todas as três hipóteses são logicamente admissíveis e até compatíveis; pois se o homem estiver destinado a emergir, como uma borboleta, do seu estado atual de lagarta, quando as faculdades transcendentais, das quais na sua existência terrena tem apenas um cintilar indistinto, fossem a sua posse normal, este poderia facilmente ser exatamente o mesmo resultado para o qual o processo biológico na terra está a conduzir. Esta direção do processo biológico seria até a inevitável se, como é sempre concebível, a teoria da transmigração das almas tiver um germe de verdade.

Se o sujeito transcendental estivesse destinado a regressar repetidamente à existência terrena, se estas existências sucessivas estivessem de tal modo ligadas, segundo a lei da Conservação da

Energia, que trouxéssemos as nossas disposições morais e intelectuais de uma existência para a outra, sendo estas disposições e as aptidões físicas um fator cooperante na formação do organismo com que nos vestíssemos, então o nosso desenvolvimento individual teria ao mesmo tempo o objetivo de preparar o tipo futuro do homem planetário.

Mas a segunda hipótese é também consistente com as outras duas; pois das diferentes idades dos diferentes planetas resultam também diferenças nos períodos decorridos dos processos biológicos sobre eles, de modo que podemos supor quer estrelas que não chegaram ainda ao estádio orgânico da terra, quer outras que já o ultrapassaram.

As funções anormais da consciência humana reclamam portanto a mesma consideração que a sua contrapartida, os órgãos rudimentares. Não podem ser uma contradição completa na alma humana, visto que tais contradições não se encontram em nenhum ser vivo. Nem pode ser negado, por outro lado, que não harmonizam inteiramente com a existência terrena, que poderia dispensá-las. A explicação delas só pode, pois, residir no facto de a nossa existência ser uma condição intermédia.

Fenómenos de um caráter desconexo e sem significado não pode havê-los nisto, e é, pois, no futuro que devemos colocar o seu significado. Se deixarmos fora de consideração a borboleta do futuro, a mudança em crisálida da lagarta parecer-nos-á também sem significado. Sempre que encontramos uma tal irracionalidade deveríamos estar sempre dispostos a atribuí-la, não à Natureza, mas aos seus intérpretes.

Como o jovem javali, antes de os seus dentes caninos terem crescido, já dá investidas à sua volta como se eles lá estivessem, ou como

'Antes de os chifres salientes do vitelo terem surgido na sua frente, Ele investe irado com eles atacando os inimigos,*

assim fenómenos semelhantes, que poderiam ser adicionados da vida inicial e do estado embrionário dos organismos, revelam o seu significado apenas àqueles investigadores que mantêm o * Lucrecius: 'De naturâ rerum,' v. 1034. futuro dos organismos diante dos seus olhos. Este é, contudo, o ponto de vista que temos de assumir em relação a casos análogos da nossa região psíquica, se quisermos relacionar o homem seriamente com a natureza e quisermos falar a sério com a teoria da evolução. Pois como diz Kant: 'Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um desenvolvimento completo e teleológico. Com todos os animais isto é confirmado tanto pela observação externa como pela interna ou anatómica. Um órgão sem uma função, um arranjo sem objetivo, é uma contradição para com a doutrina teleológica da natureza; pois se nos afastamos desse princípio já não temos conformidade com a lei, mas uma natureza sem objetivo e caprichosa, e o acaso desconcertante toma o lugar da orientação da razão.'*

Por muito alto que possamos estimar a exaltação da consciência humana através do progresso histórico das ciências, a exaltação daqueles acessos místicos só é atingível por uma alteração biológica na forma de vida humana, ou do cérebro, e de tal modo que a sensibilidade seja exaltada por um deslocamento ulterior do limiar. Mas se a espécie humana é no sentido biológico capaz de evolução, esta disposição deve existir também no indivíduo único, isto é, o limiar da sensibilidade deve ser móvel. Deve haver assim a possibilidade de realizar esta disposição, de uma remoção efetiva do limiar, e disto devem evidentemente resultar conclusões importantes respeitantes à natureza das coisas e do homem que reage à influência delas.

Foi Anton Mesmer quem descobriu esta capacidade da sensibilidade, e ele foi muito claro quanto aos resultados aos quais ela conduzia. Ele aduz exemplos a partir do deslocamento do limiar do gosto e do cheiro.*

Ora, se o sono é a condição deste deslocamento, o grau deste último deve depender da profundidade do primeiro, sendo o sono magnético assim especialmente favorável. Mas este fenómeno só pode ser utilizado para a ciência quando o adormecido pode interiormente acordar e comunicar os seus sentimentos. Isto acontece no sonambulismo. Mesmer não fala disto nos seus livros, mas pelos seus Aforismos é claro que o sabia.† Ele guardou silêncio sobre este conhecimento, como faziam antigamente os sacerdotes egípcios e gregos do templo de Esculápio. Isto é expressamente confirmado pelo seu pupilo Christian Wolfart, tutor na Universidade de Berlim.‡

Os fenómenos místicos tornam-se assim inteligíveis a partir da mobilidade do limiar da sensibilidade. São faculdades transcendentais, reações da alma, conformes à lei, sobre influências externas que permanecem normalmente inconscientes por se moverem abaixo do limiar. Quando estas influências não são sentidas, não há também reação, e portanto é um e o mesmo limiar que oculta da nossa consciência o mundo transcendental e da nossa consciência própria o sujeito transcendental.

Os fenómenos místicos da vida da alma são portanto antecipações do processo biológico, e assim há uma ligação íntima entre o darwinismo e a psicologia transcendental. O darwinismo tornou-se uma ideia determinante para a * Mesmer: 'Aphorismen,' §§ 250-252, 255, 259-261, 263, 282, 283. † Ibid., §§ 254-257, 264. ‡ Wolfart: 'Erläuterungen zum Mesmerismus,' Vorrede.

VOL. II. 30 ciência natural dos nossos dias. Não tenho na verdade nada a objetar a isto, e preconceitos contra esta doutrina dificilmente se me podem imputar, visto que em ambos os meus tratados sobre a Filosofia da Astronomia* não só tentei provar a seleção teleológica indireta dentro da física cósmica e delinear a biologia cósmica no sentido de uma teoria monística do desenvolvimento, como estou também muito disposto a aceitar a capacidade de evolução do Sujeito transcendental no sentido de um darwinismo metafísico.

Mas não se pode negar que, na nossa ansiedade febril de medir a natureza com a fita métrica darwiniana, corremos o risco de esquecer que o darwinismo é apenas metade da teoria da Evolução e que, portanto, não nos oferece a única e decisiva palavra quando a questão é o lugar do homem na natureza. É um procedimento meramente arbítrio aceitar uma teoria, mas desligar dela as suas consequências mais pesadas. É isso, contudo, o que fazem os materialistas, nisso se assemelhando a pessoas que contam uma anedota mas esquecem a piada.

Podemos agora virar-nos para a consideração filosófica das faculdades transcendentais, na qual elas aparecem como antecipações da nossa existência futura.

O Sujeito Transcendental

A hipótese materialista de que a mente humana é dependente da matéria corporal, primariamente do cérebro, é apoiada por tantos fenómenos quantos os da hipótese espiritualista oposta, que faz o corpo depender * 'Entwicklungsgeschichte des Weltalls', Leipzig, Ernst Günther, 1882. 'Die Planetenbewohner', Leipzig, Ernst Günther. da mente. Segue-se que não há uma ligação causal geral entre corpo e mente, não estando nenhum deles condicionado pelo outro, mas que há meramente um paralelismo das suas alterações, o qual só é possível se ambos forem derivados de uma causa comum; devemos portanto aceitar uma harmonia pré-estabelecida no sentido de Leibniz.

O dualismo do corpo e da mente é apenas um caso especial do dualismo da matéria e da força, resolver o qual é a tarefa da filosofia da natureza, e apenas secundariamente da psicologia transcendental. Se o dualismo da matéria e da força é resolúvel, não sendo assim objetivo na natureza das coisas, deve residir subjetivamente na natureza da Psique. Matéria e força na sua desunião, como matéria morta e força imaterial, são meras abstrações da mente, não sendo portanto jamais encontradas separadas na experiência, e o seu dualismo aparente é atribuível a um dualismo nas nossas potências de perceção, visto que pertence à posição do limiar psicofísico quer o

lado da força quer o lado material da natureza das coisas seja percecionado, estando eles sempre presentes juntos e apenas distinguíveis no pensamento.

Toda a força a atuar sobre nós deve assim ter o seu lado material, mesmo que não nos seja sensível. O que é insensível para nós não é, pois, imaterial. E é apenas um ser para o qual a ação de algumas forças não ultrapassa o limiar da sensibilidade, para o qual elas não são assim sensivelmente, mas apenas inteligivelmente apreendidas, que pode realizar esta separação ideal de força e matéria; tais abstrações, por outro lado, sendo impossíveis para um ser que não está dualizado por um limiar de sensibilidade, para o qual, pois, todas as forças a atuar sobre ele chegariam à perceção sensorial. Para um tal ser até o pensamento dirigido a ele devia ser representado materialmente, assemelhando-se, talvez, a uma alucinação. Onde, pelo contrário, há um limiar de sensibilidade, deve depender da intensidade da ação quer não percecionemos nada quer tenhamos matéria palpável.

Até que esta visão prevaleça, não temos o direito de nos chamar monistas; mas menos do que tudo o materialismo é monístico, pois força e matéria são as suas últimas palavras na análise de cada fenómeno natural, e assim ele permanece num dualismo que para ele é irresolúvel. Além disso, parece que a própria ciência exata conduz à conceção monística no sentido acima. Nos escritos de Crookes e Jaeger* parece já estar indicada uma ciência física e química na qual força e matéria já não aparecem como coisas heterogéneas, inextricavelmente acopladas, mas apenas como as formas terminais extremas numa linha.

Se, contudo, o dualismo de matéria e força é suprimido, toda a metafísica deve, do ponto de vista de outra faculdade de perceção, ser apenas física, e a pergunta sobre se ao homem é possível a intuição metafísica da natureza das coisas deve ser respondida pela afirmativa se o limiar da sua sensibilidade se provar ser deslocável.† Mas este é o caso no sonambulismo; em cuja condição, portanto, as forças são

sensivelmente percecionáveis, como, por exemplo, as correntes ódicas de luz ligadas aos passes magnéticos.

Não podemos, contudo, atribuir o limite do possível; e * Crookes: 'Radiant Matter.' Jaeger: 'Die Neuralanalyse' ('Entdeckung der Seele,' ii.), Leipzig, 1884. † [Isto não deve ser tomado no sentido de que a 'coisa-em-si' é penetrável, i.e., de que a ontologia é atingível por qualquer sentido possível, sendo toda a representação sensível necessariamente fenoménica. -Trad.] se toda a matéria é força visível e toda a força é matéria invisível, dependerá então simplesmente da posição do limiar quer eu possa ler o pensamento de outro quer nem sequer sinta o seu impacto.

Assim, se os materialistas aplicam à conceção da matéria precisamente a régua da sensibilidade humana, mantendo que realidade e percetibilidade coincidem, isso é puramente arbitrário; com igual direito poderia a matéria ser medida pela régua de outra sensibilidade, com a asserção de que não há matéria gasosa nem fluida e de que só tais coisas são materiais pelas quais uma cabeça pode ser partida. Mas é igualmente inadmissível conceber como supersensível, no significado espiritualista, o que é impercetível; pois do ponto de vista de outra sensibilidade o hipopótamo poderia ser chamado supersensível.

Os nossos sentidos, portanto, são uma régua inteiramente arbitrária e relativa pela qual atribuir a fronteira entre matéria e força, corpo e mente. Cada sensibilidade, isto é, cada limiar de sensibilidade, traça a fronteira num lugar diferente. Abaixo de todos os sentidos deve haver o insensível, e os estados de agregação sólido, fluido e gasoso são apenas produtos condensados de um quarto estado de agregação, que Faraday e Crookes denominam matéria radiante, e no qual a matéria — do ponto de vista da nossa sensibilidade — aparece volatilizada em nua força. Os elementos últimos da matéria requerem assim ser altamente condensados para serem percecionáveis pela nossa sensibilidade. Mas quanto mais o lado material de uma coisa se nos apresenta, como num bloco de granito, tanto mais o seu lado de força desaparece de nós, e falamos então de matéria morta. Quanto

mais, por outro * lado, o lado da força emerge, como, por exemplo, no pensamento, tanto mais o seu lado material desaparece, e falamos então de forças imateriais. Mas é inteiramente inadmissível considerar esta distinção ideal de força e matéria, mente e corpo, como uma separação real e hipostasiar estes dois lados de uma coisa como independentes.

A condição normal do homem depende da posição normal do limiar da sua sensibilidade, a qual determina para ele a fronteira dada entre força e matéria. Ora, como por cada deslocamento do limiar esta fronteira é também deslocada, a solução do dualismo entre força e matéria deve resultar do estudo da psicologia transcendental no caso especial da oposição entre corpo e mente; visto que o Sujeito transcendental deve ser considerado como a causa comum de corpo e mente. Se eu penso um pensamento, este é um procedimento do qual apenas o lado da força jaz na minha consciência própria; por outro lado, pudesse este processo ser observado do exterior, o que seria percecionado seriam meramente alterações moleculares num cérebro, estando visível apenas o lado material do processo. O observador interior inclinar-se-á mais facilmente para o espiritualismo e negará o lado material; o observador externo mais para o materialismo e para a negação do lado da força. Na verdade, os dois lados do processo são indivisíveis.

Se pelo deslocamento do limiar em condições sonâmbulas se seguem não só novas influências das coisas sobre nós, mas também novas reações do nosso Sujeito sobre estas influências, o nosso Sujeito psíquico mostra-se aí em maior extensão do que na vigília. Portanto, na nossa consciência própria revela-se não o nosso Sujeito inteiro, mas apenas o nosso Eu posto no mundo fenoménico, apenas aquelas reações psíquicas a que é dada ocasião pela influência de coisas sensivelmente percecionáveis, ao passo que aquelas faculdades que correspondem a influências que permanecem abaixo do limiar permanecem ordinariamente latentes.

Temos portanto de distinguir o nosso Sujeito transcendental do Eu, a consciência própria dos sentidos. Ora neste Sujeito, a priori para

todo o nosso fenómeno sensorial, o dualismo entre o nosso organismo e a consciência organicamente mediada está certamente anulado; mas no seu lugar surge apenas outro e mais profundo dualismo: aquele entre o ser transcendental, de um lado, e a nossa forma fenoménica orgânica com a sua consciência sensorial, do outro lado. Neste dualismo, um problema geométrico é assim, por assim dizer, mudado num estereométrico, e a tarefa está agora diante de nós de primeiro mostrar de perto a existência deste dualismo estereométrico, mas depois de o resolver monisticamente.

Não só a filosofia, especialmente a Filosofia do Inconsciente de Hartmann, mas as próprias ciências naturais, nas suas investigações respeitantes ao movimento reflexo, à força curativa da Natureza, ao instinto, ao génio, às inferências inconscientes na perceção sensorial, etc., afundaram estacas até alguma profundidade na região escura do Inconsciente, levantando há muito a suspeita de que os problemas mais pesados aí podem encontrar solução, e particularmente a pergunta sobre como o Inconsciente há de ser concebido: se panteisticamente, quer individualmente através da prova de um Sujeito transcendental, com a readoção da doutrina da alma numa forma modificada. Se neste Inconsciente se encontra um lado de Vontade, cairemos primeiro nos braços de Schopenhauer; se, por outro lado, encontramos a ideação, a tendência será primeiro para Hartmann. Mas se ambos os aspetos são demonstráveis no nosso Inconsciente — e de outro modo ele cessa certamente de ser individual —, então entre a nossa forma fenoménica sensorial e o ser do mundo todo-um ainda pensável um Sujeito transcendental será interposto. Mas desta Substância do mundo toda-uma um Sujeito transcendental meramente volitivo diferenciar-se-ia muito menos distintamente do que um que fosse também ideacional, e portanto nas pesquisas transcendental-psicológicas o acento deve estar antes sobre o lado ideacional, isto é, deve ser dada proeminência ao dualismo entre a consciência sensorial e a consciência transcendental, mesmo que a solução monística desta oposição se torne dessa forma mais difícil.

A psicologia transcendental tem, pois, principalmente de investigar a consciência transcendental que jaz para lá da consciência normal, como a primeira é observável em casos excecionais pelo deslocamento do limiar da sensibilidade. Sendo a sua manifestação, como regra, à custa da consciência sensorial, no sono e condições relacionadas, é o sono, ou antes o sonho que ocorre no sono, que forma o portal para a região escura onde havemos de encontrar a raiz metafísica do homem.

Já foi observado que um fenómeno muito habitual da vida do sono força o investigador nesta direção. Isto é, visto que cada diálogo no sonho é evidentemente apenas um monólogo dramatizado que surge de uma separação do Sujeito que sonha, é logicamente pensável e psicologicamente possível que o Sujeito humano pudesse até na realidade estar dualizado em duas pessoas, das quais uma só seria acessível à nossa consciência própria. É assim pelo apelo a um facto da experiência noturna que a possibilidade é primeiro expressa de que o divórcio de um Sujeito em duas pessoas pudesse ser a fórmula metafísica para a explicação do homem. A pesquisa respeitante à 'separação dramática de si próprio no sonho' é assim o fundamento de toda a psicologia transcendental.

Mas através da pesquisa ulterior respeitante à 'aplicação metafísica do Sonho', à nua possibilidade de um Sujeito transcendental em nós é agora adicionada a sua grande probabilidade. Assim como a consciência, também a consciência própria só no decurso da evolução biológica gradual se pode adaptar ao seu objeto. O princípio do limiar psicofísico da sensibilidade, que, desde Fechner, desempenhou um papel tão grande na teoria da consciência, deve assim ser aplicado àquele caso especial da consciência a que chamamos consciência própria.

A divisão do nosso Sujeito em duas pessoas seria, contudo, não só possível e provável, mas seria certa, e seria portanto a fórmula metafísica para a explicação do homem, fossem demonstráveis faculdades da alma que excedem as da consciência sensorial. Neste caso a realidade do Sujeito transcendental estaria provada. Mesmo

para isto as nossas pesquisas passadas nos prepararam. No capítulo sobre 'A Medida Transcendental do Tempo', aprendemos a conhecer este Sujeito em relação à forma de cognição. A doutrina de Kant de que o tempo é uma forma da nossa consciência foi confirmada, mas limitada à consciência sensorial na medida em que o rápido curso das representações nos sonhos dramáticos oferece prova experimental de uma medida transcendental do tempo.

Esse resultado tem valor também sob outro aspeto. Pois Kant diz que em todos os fenómenos só tanta ciência verdadeira se há de encontrar quanta matemática contiverem, que portanto a doutrina da alma permanece distante do nível de uma ciência verdadeira, porque a matemática não é aplicável às leis do sentido interno, pois ter-se-ia de trazer para a declaração a lei da continuidade no fluxo das suas representações internas para a intuição interna pura, na qual os fenómenos da alma deveriam ser construídos, que é o tempo, o qual tem apenas uma dimensão.*

Mas agora, se vemos que estas representações nem sempre correm com igual rapidez e que no sonho tem lugar nelas um processo de condensação, somos levados a suspeitar de uma relação entre a rapidez do fluxo, de um lado, e a força da excitação, bem como a sensibilidade não similar em todas as condições, do outro lado. A esperança, justificada além disso pela Psicofísica de Fechner, pode portanto ser acalentada de que a doutrina da alma possa também ainda ser capaz de tratamento matemático.

Mas mesmo também no que respeita ao conteúdo da cognição, a realidade de um Sujeito transcendental já resultou dos capítulos precedentes. Naquele sobre 'O Sonho como Médico' mostrou-se que ele possui um conteúdo cognitivo que falta à consciência sensorial. É indiferente para o propósito principal quer refiramos estas representações internas ao próprio sistema ganglionar, que desempenha um papel tão grande no sonambulismo, quer queiramos reconhecer apenas o cérebro como órgão de ideação.

No último caso, o sistema ganglionar seria simplesmente o local de origem daquelas excitações que estão na base da nova matéria cognitiva, ao passo que estas excitações, não estando os gânglios já isolados do cérebro, seriam transmitidas a este último e aí evocariam o seu eco, por assim dizer, na forma de ideias. Ora, visto que para este cérebro as ideias emergem do inconsciente, elas devem inevitavelmente assumir a forma da separação dramática do Eu, isto é, ser colocadas na boca dos guias inspiradores e espíritos guardiões dos sonâmbulos. Isso acontece de facto muito frequentemente, mas nem sempre, e por conseguinte a questão quanto ao órgão destas ideias permanece aberta.

A fórmula explicativa da 'separação dramática do Eu' tem portanto um aspeto duplo notável. Por um lado, tem uma aplicação altamente cética; pois se no sonho o Sujeito do sonhador pode aparentemente dividir-se em duas pessoas, os espíritos guardiões dos sonâmbulos podem ser explicados de modo semelhante. Mas se no sonho sonâmbulo se devessem misturar ideias que não pudessem ter tido a sua origem na consciência sensorial, devemos, quer assumam a forma de diálogo quer não, admitir um Eu que jaz por trás da consciência própria, um alter Ego, e então o divórcio do Sujeito em duas pessoas seria verdadeiramente a fórmula metafísica para a explicação do homem. Ora, 'O Sonho como médico' exibiu ideias desta natureza estranha; assim deve o nosso Sujeito necessariamente exceder a periferia da consciência própria, isto é, a realidade do Sujeito transcendental está provada.

Tão certo como é que, finalmente, no capítulo sobre 'A Memória', tivemos de atribuir ao Sujeito transcendental um conteúdo cognitivo peculiar. Tornou-se por aí manifestamente claro que o homem psíquico pode ser sujeito a experiência. Podemos assim acalentar a esperança de que a psicologia também atingirá o nível de uma ciência experimental, em igualdade com a física e a química. Só assim, contudo — como aparece a partir do capítulo sobre 'O Sonambulismo' —, seremos capazes de resolver o enigma do homem.

Como sem estes meios esse enigma deve permanecer sempre escuro, tão provável é que com esta ajuda da psicologia experimental nós o havemos de resolver ainda, em concordância com aquela bela frase de Bacon: 'Como o génio de um homem não é conhecido nem valorizado até ser excitado a exibir-se; ou como Proteu não assumia as suas diferentes formas até que se tentasse atá-lo, assim a Natureza, estimulada e confinada pela arte, mostra-se mais manifestamente do que quando abandonada a si própria.'*

Ora, a condição na qual o proteico Sujeito transcendental pode ser estimulado é o sonambulismo. Não é apenas o magnetismo animal que pode despertar esta condição; há outras causas que também a introduzem: como perturbações da vida cerebral, uma alta tensão da potência imaginativa, profunda agitação interna e da mesma forma a inspiração de certos vapores, o uso de diferentes substâncias vegetais e a influência de minerais. De modo que o sonambulismo não está de modo algum historicamente confinado ao conhecimento do * Bacon: 'De Augmentis Scientiarum,' 51, 2. magnetismo animal. Encontramo-lo em todos os tempos.

O sonambulismo é a forma fundamental de todo o misticismo. Ele explica-nos diferentes fenómenos da antiguidade remota e clássica, entrega-nos a chave para o entendimento dos documentos mais notáveis da humanidade: os Vedas e a Bíblia. Mas especialmente é o período da cultura medieval, de cuja compreensão o nosso esclarecimento moderno está mais distante do que nunca, que aprendemos a compreender no estudo do sonambulismo. Sem isto, não só o encantamento e a bruxaria, mas também o misticismo cristão, permanecem problemáticos; pois é do sonambulismo que parte a magia de qualquer qualidade.

Embora as pesquisas precedentes não deem muito mais do que a nua prova de um Sujeito transcendental, contudo os seus resultados já forneceram dados suficientes para gradualmente lançar o fundamento para aquela conceção do mundo que resulta das premissas até agora obtidas.

Se não há um verdadeiro dualismo de força e matéria, então nem o Sujeito transcendental pode ser um ser puramente espiritual, nem o mundo transcendental um mundo puramente imaterial. Não pode assim haver uma relação puramente espiritual entre este ser e este mundo, mas a física transcendental do lado da natureza despertará a psicologia transcendental do lado do Sujeito.

Como, então, ao nosso organismo sensorial correspondem as leis da física que nos são conhecidas, assim ao nosso Sujeito transcendental correspondem aquelas propriedades das coisas, conformes à lei, que para nós são transcendentais e só podem ser percecionáveis por um deslocamento do limiar da sensibilidade (quer através do sonambulismo quer através da exaltação biológica), pelo qual a barreira da nossa sensibilidade atual é empurrada para trás; pois biologicamente é apenas uma questão de tempo até que o supersensível obtenha evidência sensível e as faculdades transcendentais se tornem normais.

Seguindo a orientação de um célebre homem de ciência, há em tempos recentes muita conversa sobre os limites do conhecimento natural, porque há ainda homens de ciência que consideram desnecessário estudar Kant. Kant mostrou que e por que razões não há balizas do conhecimento natural, mas certamente limites,* e que a diferença entre estas duas conceções é muito real e importante. Ele diz: 'Enquanto a cognição da razão for homogénea, balizas determinadas para ela são inconcebíveis. Na matemática e na filosofia natural a razão humana admite limites, mas não balizas, a saber: que algo reside na verdade fora dela ao qual ela nunca pode chegar, mas não que ela vá em qualquer ponto encontrar a conclusão no seu progresso interno. O alargamento das nossas visões na matemática e a possibilidade de novas descobertas são infinitos; e o mesmo é o caso com a descoberta de novas propriedades da natureza, de novos poderes e leis, pela experiência continuada e a sua combinação racional. Mas os limites não podem ser equivocados aqui, pois a matemática refere-se apenas a fenómenos, e o que não pode ser objeto de intenção sensível, como os conceitos da metafísica e da moral, jaz inteiramente fora da sua esfera e ela nunca pode conduzir a eles.'*

Limites do conhecimento natural são portanto dados pela própria natureza do nosso órgão de cognição, sentido e cérebro, e só são ultrapassáveis na medida em que há uma mobilidade do limiar da sensibilidade. Balizas do conhecimento natural podem ser superadas no progresso histórico da ciência, porque nisto 'o conhecimento da natureza é homogéneo'; os limites, por outro lado, à parte de condições sonâmbulas, só podem ser superados biologicamente.† No sonambulismo o limite é individualmente móvel, no processo da natureza biologicamente; na base de ambos os processos está a mobilidade do limiar em relação à consciência.

Kant: 'Prolegomena,' § 57.

† [Kant, contudo, estava a falar da distinção entre fenómenos e 'coisas-em-si'. O processo biológico poderia na verdade, ao proporcionar novas condições subjetivas de perceção, trazer para o campo dos fenómenos para nós o que presentemente não são tais objetos; mas este alargamento da esfera da nossa cognição não revelaria a coisa-em-si, em lugar do mero 'objeto', a não ser que a nossa cognição cessasse de ser condicionada por formas (Tempo e Espaço) que são referíveis ao Sujeito. E embora Kant tenha reconhecido distintamente a possibilidade de um entendimento diferente do nosso, que seria intuitivo da coisa em si, totalmente isento da necessidade de determinação pelo sentido para a intuição dos objetos (e que penetraria assim na própria verdade e ser das coisas), seria um equívoco completo do seu significado supor que qualquer exaltação da sensibilidade, ou qualquer alteração da medida subjetiva do tempo, revelando um novo mundo fenoménico, transcenderia o 'limite' da cognição, ou faria mais do que empurrar para trás as suas fronteiras provisórias. O autor tem indubitavelmente razão ao citar Kant contra aqueles que falam de balizas irremovíveis do conhecimento, quando querem dizer que a nossa atual cognição sensorial não pode ser transcendida; mas por outro lado, o 'limite' afirmado por Kant não é ultrapassável por nenhum 'processo biológico'. -Trad.]

Assim, no sonambulismo pertencemos individualmente a esse mundo transcendental* que deve também ser revelado pela exaltação biológica da consciência.

A exaltação biológica da consciência significa uma adaptação gradual à ordem de coisas ainda transcendental; nesta adaptação deve portanto acontecer uma aproximação à condição de consciência daqueles seres que pertencem a essa ordem de coisas transcendental. Nós próprios, contudo, como Sujeitos, estamos nesta posição; a exaltação biológica só pode portanto ter lugar por apropriação a partir da consciência transcendental. O sexto sentido do eventual homem do futuro só poderia ser tal como o que já possuímos como seres transcendentais; é um e o mesmo mundo aquele em que estamos como seres transcendentais e àquele ao qual o homem futuro estará adaptado.

Tanto o sonambulismo como o processo biológico mudam estímulos abaixo do limiar em sentimentos acima dele. Portanto, nas faculdades dos sonâmbulos jazem não só indicações veladas da natureza do nosso Sujeito, mas também da futura forma de vida terrena e, na medida em que esta possa estar noutro lado já realizada, dos habitantes de outras estrelas.

O leitor que estiver familiarizado com a minha obra sobre 'Os Habitantes dos Planetas' compreenderá agora que por essa obra fui necessariamente introduzido no problema do misticismo; nenhuma grande transição mental sendo requerida para ver que as nossas faculdades anormais poderiam ser normais para outros seres; e especialmente do ponto de vista da teoria da Evolução, a extensão, cosmicamente, da conceção do limiar móvel * [O qual não deve ser confundido com o mundo nouménico. Trad.] da sensibilidade humana em estados anormais e no processo biológico é muito natural. Com isso fica esboçado o plano fundamental para um monismo da vida cósmica, mostrando uma ligação interior das diferentes formas fenoménicas de vida no cosmos, tal como a astronomia física restaurou uma ligação exterior para o cenário da vida pela descoberta

da gravitação e pela prova por análise espetral da similaridade das substâncias cósmicas.

Se tem lugar a adaptação biológica ao mesmo mundo transcendental ao qual nós como Sujeitos já pertencemos, sendo a identidade de ambos os mundos aparente a partir do facto de que este Sujeito é a verdadeira quinta-essência e sustentáculo da nossa forma terrena fenoménica, então deve esta quinta-essência, como a causa monística ao mesmo tempo do nosso fenómeno corporal e da nossa consciência terrena, determinar, quer organicamente quer mentalmente, o homem futuro e conduzi-lo cada vez mais longe para o modo de existência transcendental.

A dificuldade de estarmos tão dispostos a pensar em cada existência supersensível como imaterial e em cada existência material como uma de substância grosseira desaparece quando reconhecemos que o dualismo de força e substância existe apenas para o modo de perceção. Se força e substância são apenas dois lados inseparáveis de uma coisa, não podemos recusar a materialidade de todo para o nosso Sujeito transcendental, mesmo que apenas no sentido de um quarto estado de agregação; só podemos conceber no seio do futuro biológico um organismo de um modo de existência como o do nosso Sujeito. Se, considerando assim a questão, procedemos a partir da natureza, podemos já reconhecer na sucessão dos seus reinos, da pedra, passando pelo

vegetal e animal até ao homem, uma contínua atenuação material; procedendo a partir do Sujeito transcendental, não podemos logicamente representar a sua existência, tal como a atingimos na morte, como diametralmente diferente da terrena. A distinção entre a condição antes e depois da morte deve ser tomada como tão ténue quanto for admissível pensá-la; de acordo com as regras lógicas, é a maior, não a menor diferença que requer prova. Mas esta diferença é relativamente pequena se não há dualismo de força e matéria, e assim esta última deve ser atribuída ao Sujeito transcendental; ao passo que

seria grande fosse o ser transcendental uma natureza puramente espiritual. De um espírito puro, contudo, não podemos formar conceção alguma, como Kant mostra no início dos seus 'Sonhos de um Visionário'; a imortalidade só se torna concebível quando rejeitamos todo o dualismo de força e matéria, corpo e mente.

Beckers diz: 'A nua conceção geral da imortalidade, sem qualquer conceção do como, não pode ter significação científica; fosse, pois, realmente impossível conceber cientificamente a existência pós-morte, a imortalidade teria de ser abandonada de todo como um objeto de conhecimento possível, pois ambas as doutrinas estão em ligação indissolúvel, não sendo o "se" aqui para ser resolvido sem o "como".'*

Ora, se abandonarmos o dualismo de força e matéria, este 'como' já não será de todo ininteligível; mas a existência transcendental será trazida ainda para mais perto da terrena se considerarmos que as faculdades dessa existência não são adquiridas pela primeira vez na morte, mas * Beckers: 'Mitteilungen aus Valentin Löscher,' etc., ii., Vorrede, Augsburg, 1835. são já inconscientemente possuídas, e que no sonambulismo, como uma antecipação da morte, temos já uma intimação delas.

A morte não pode trazer consigo uma alteração fundamental na nossa substância física, contradizendo a continuidade que encontramos em toda a natureza; mas pode na verdade revelar faculdades latentes, visto que remove o obstáculo à sua revelação. Ora, este obstáculo é a organização corporal e a sua consciência; as faculdades sonâmbulas não obtêm expressão por meio do corpo, mas apesar dele; ele é, pois, balastro supérfluo para o sustentáculo das nossas faculdades transcendentais, tal como para a futura forma de vida biológica. A ambos estes últimos só podemos atribuir uma tal materialidade que do ponto de vista dos nossos sentidos grosseiros apareceria como nua força.

Essa representação do homem futuro não admite, na verdade, prova estrita. Se o progresso biológico na terra devesse ser historicamente resolvido (talvez sob a condição de um contínuo

desenvolvimento cerebral), poderiam então a psicologia transcendental e o darwinismo ser harmonizados com a doutrina da imortalidade de Schelling, a qual repousa na ideia de uma sucessão de três condições da vida humana coletiva; sendo o primeiro passo a atual vida natural unilateral, o segundo o modo de existência espiritual unilateral, o terceiro a união da vida natural e da espiritual.* Nesta terceira vida as faculdades transcendentais estariam assim em posse normal dentro de um modo de existência planetário.

Quanto à condição do Sujeito, do mesmo modo para a do mundo transcendental, a menor diferença possível em relação ao mundo dos sentidos deve ser adotada; ele não pode ser toto genere *(em todo o género)* diferente deste último, mas * Beckers: 'Die Unsterblichkeitslehre Schellings,' 56-58. deve na sua espécie ser do mesmo modo material. Se quisermos ser realmente monistas e quisermos abandonar o dualismo de força e matéria, devemos assentir à declaração de Schelling de que 'cada outro mundo ou mundo espiritual deve na sua natureza ser tão físico quanto este mundo físico presente na sua natureza é espiritual.'* Uma representação mais próxima desse mundo não é, contudo, possível, porque requereria sentidos a ele correspondentes.

Ainda se nos apega o preconceito derivado do catecismo de conceber o mundo transcendental como um reino de espíritos e como um 'além' especialmente separado do 'aquém'; e agora, porque esta conceção foi rebentada pela ciência moderna, deitámos fora a água do banho com o menino e tornámo-nos materialistas. Mas como o Sujeito transcendental está ele próprio em nós e rege a vida da alma inconsciente, assim também o mundo transcendental está no mundo dos sentidos.

O 'além' é apenas um além para o nosso limiar de sensibilidade, uma mera parte complementar do aquém; como biologicamente constituídos, estamos apenas adaptados a esta parte do aquém, ao passo que o além está relacionado com o nosso aparato cognitivo como os prolongamentos do espetro solar experimentalmente prováveis estão para o olho, cuja adaptação se estendeu apenas às

cores do arco-íris. Não podemos limitar a conceção do limiar da sensibilidade aos sentidos particulares, mas devemos ter em conta a nossa organização total como um limite para a cognição. Como a ostra, por exemplo, possui no seu organismo um limiar que a fecha fora da maior parte do nosso mundo sensível, assim também o organismo humano forma um limiar contra o mundo transcendental.

De um além espacial só podemos falar na medida em que, combinando * Schelling: Werke, A. ix. 94. Kant e Darwin, devemos reconhecer nas dimensões do espaço formas cognitivas biologicamente adquiridas, de modo que nos aproximamos do pensamento de uma quarta dimensão na qual o mundo transcendental ainda se estenderia. Se o nosso organismo traça uma barreira através do real, isso diz respeito não só aos nossos sentidos particulares, mas também à sua sede central, o cérebro, com as suas formas cognitivas do espaço e do tempo. Outros motivos, além disso, há para a hipótese de uma quarta dimensão; Kant contribui com razões filosóficas, Gauss e Riemann com razões matemáticas e Zöllner com razões cosmológicas, e com tal patrocínio ela pode dispensar a aprovação dos chamados 'esclarecidos'.

A pergunta sobre de quanta realidade o limiar da sensibilidade nos isola deve referir-se não só à consciência, mas também à consciência própria. Isto é, é um e o mesmo limiar que exclui o mundo transcendental e também o Sujeito transcendental. O próprio Kant foi muito claro sobre isto. Em relação à consciência própria, ele estabeleceu, como veremos mais tarde, a profunda distinção do nosso Sujeito em relação à nossa Pessoa; em relação à consciência, contudo, ele diz: 'Como não se pode dizer que algo é uma parte de um todo se não tem ligação alguma com as outras partes (pois de outro modo não haveria diferença descobrível entre uma união verdadeira e uma imaginária), mas o mundo é verdadeiramente composto; uma substância desligada de tudo no mundo inteiro não pertencerá de todo ao mundo inteiro — não é parte dele. Se há muitos tais seres fora de ligação com as coisas do mundo, mas tendo relação entre si, surge deles outro todo particular; eles formam um todo, um mundo particular. Isso não é, pois, verdadeiramente dito o que é ensinado nas

salas de aula de filosofia, que no entendimento metafísico apenas um mundo pode existir.

O erro aqui cometido surgiu inevitavelmente do facto de a explicação do mundo não ter sido mantida estritamente em vista. Pois a definição inclui apenas aquilo num mundo que está verdadeiramente relacionado com outras coisas; mas a teoria esquece esta limitação e fala de todas as coisas em geral existentes.'* Aqui Kant remove toda a exigência de um hábitat para o Sujeito transcendental.

Ora, visto que este outro mundo, com o qual como seres dos sentidos não estamos relacionados, mas ao qual como Sujeitos pertencemos, deve ser pensado como do mesmo modo na sua natureza material, sendo o mesmo verdade também do nosso Sujeito, as faculdades transcendental-psicológicas perdem o seu caráter milagroso e recebem um natural. Aquelas forças, conformes à lei, que governam o mundo supersensível são as mesmas por meio das quais o Sujeito nesse mundo se informa e atua.

A lei da causalidade vale, portanto, também para este mundo supersensível e para a sua relação com o nosso Sujeito; apenas que a conceção de causalidade deve ser alargada e não pode estar meramente preocupada com forças do mundo dos sentidos. É a aplicação desta régua falsa das nossas leis naturais conhecidas ao mundo transcendental que sugere aquela frase batida do racionalismo de que os fenómenos do sonambulismo contradizem as leis da Natureza. Eles contradizem apenas as leis da metade sensorial do mundo, mas * Kant: 'Von dem wahren Schätzung der lebendigen Kräfte', a. na sua natureza são precisamente tão conformes à lei quanto a queda de uma pedra.

É portanto inteiramente injustificável tentar desacreditá-los pelo termo milagres. O que é um milagre do ponto de vista de uma metade do mundo pode pertencer à lei do ponto de vista do universo. A clarividência dos sonâmbulos é portanto um milagre para jornalistas 'esclarecidos', muito como a telegrafia é um milagre para os selvagens. Neste sentido Agostinho definiu há muito o milagre quando disse:

'Um milagre não acontece em contradição com a natureza, mas em contradição com aquilo que é conhecido para nós da natureza.'*

Assim Kant: 'Se se pergunta o que devemos entender por milagres, eles podem ser definidos (visto que a pergunta se refere realmente ao que eles são para nós, isto é, para a nossa razão prática) como eventos no mundo cujas leis operativas das suas causas são, e devem permanecer, totalmente desconhecidas para nós.'† Apenas as leis operativas transcendentais devem, contudo, 'permanecer totalmente desconhecidas' para nós; por outro lado, não há milagre se a pergunta é apenas quanto a uma fronteira historicamente ou mesmo meramente individualmente traçada do conhecimento natural em relação a modos de operação dentro do mundo empírico.

A condição da consciência sensorial depende da retenção do limiar da sensibilidade na sua posição normal; os fenómenos místicos da alma humana só podem portanto ser explicados pela mobilidade deste limiar. Só assim é concebível que as nossas formas cognitivas possam ser modificadas, que possamos experimentar influências heterogéneas das coisas e possamos heterogeneamente reagir sobre elas; em suma, que o véu possa ser erguido, o qual oculta o mundo transcendental da consciência e o Sujeito transcendental da consciência própria.

Sobre a base agora obtida, podemos gradualmente proceder para investigar a relação do 'aquém' com o 'além' e para explorar o problema da morte — esse mistério que se encontra na divisória dos dois mundos. Para este fim, alguma excursão ulterior será ainda necessária.

A inspeção própria dos sonâmbulos não poderia ser crítica sem a posse de um padrão de comparação; isto é, sem a conceção do sistema corporal normal; o prognóstico dos sonâmbulos não seria possível sem o conhecimento intuitivo das leis da vida interna; as prescrições dos sonâmbulos não seriam de valor algum se não viessem do mesmo Sujeito que realizou a inspeção crítica e conheceu as leis do desenvolvimento da doença.

Mas todos estes fenómenos seriam impossíveis não fosse o Sujeito transcendental ao mesmo tempo o princípio organizador em nós. Mas não se segue disto que um princípio metafísico seja estabelecido em lugar dos fatores da evolução darwiniana; a significação e a operação destes fatores permanecem inteiramente não diminuídas e não perturbadas pela nossa redução deles a meros meios de que o princípio organizador se serve. Este princípio deve respeitar as leis da matéria sobre a qual há de atuar, e por conseguinte, só pode ele próprio exprimir-se em conformidade com a lei.

Com o Sujeito transcendental renascem assim dois problemas — a Teleologia e a Força Vital —, os quais são na verdade proscritos na ciência moderna, mas de modo algum renascem na antiga forma. Na longa luta de opiniões sobre este ponto só posso ver uma vã contenda verbal, visto as conceções serem notoriamente muito dúcteis, e a primeira pergunta ser o que entendemos por Teleologia e Força Vital, que podem ambas ser concebidas de modo a evitar as objeções dos oponentes. É totalmente ilógico estabelecer a conformidade da matéria com a lei como contradizendo a teleologia. O contrário da teleologia é o caos, mas não a conformidade com a lei, a qual é antes em si mesma primeiro e retamente teleológica, e tanto mais quanto o mecanismo for mais perfeito. Quanto melhor for o mecanismo de um relógio, mais perfeita é a sua teleologia.

Precisamente tão pouco há a força vital de ser concebida como oposta às leis da matéria orgânica. Os materialistas pensam que arrumaram a força vital quando a resolvem nos seus fatores, ao passo que são precisamente esses fatores que ela inclui em si mesma. A soma 12 não é arrumada mostrando que nela estão os ingredientes 4+5+3. O organismo consiste em substâncias materiais, e as forças materiais atuam nele. Mas estas forças atuam no reino orgânico convergentemente e produzem mecanicamente um produto teleológico. O caos deve ser declarado permanente sem um tal princípio teleológico no organismo; e se o caos pudesse ser superado para o mecanismo da natureza de todo, esta natureza teria tido sucesso

precisamente na direção oposta à exaltação do organismo. Ouçamos primeiro um homem de ciência sobre isto.

O Professor Barnard diz: 'Supondo que todas as substâncias de que a terra consiste fossem atiradas juntas na sua forma elementar, é possível que com a primeira operação da afinidade houvesse muitas combinações fracas; mas é também certo que estas teriam sucessivamente de dar lugar a outras mais fortes, até que todas estivessem unidas em formas tendo o máximo absoluto de estabilidade, a não ser que o processo fosse detido por um enrijecimento das massas tornando posterior movimento impossível. Mas nas combinações que surgem durante o crescimento dos animais e das plantas, precisamente o oposto do processo tem lugar; isto é, vemos uma elevação do nível inferior para o superior, a introdução do mais fraco em vez do mais forte, do não-estável em vez do estável.

E as combinações animais — isto é, aquelas que são formadas quando o tipo de vida é mais elevado — são como regra muito menos estáveis do que as vegetais. A presença do princípio de vida em corpos organizados faz com que as forças físicas que efetuam as alterações em tais corpos atuem de uma maneira em que não atuam assim que este falta.'*

Assim, se analisarmos as alterações no nosso organismo, encontramos primeiro substâncias e forças físicas. Não só é falso estabelecer uma força vital em lugar destas, mas é também falso introduzir entre elas uma tal força vital como coordenadamente ativa no mesmo nível. Não encontramos o princípio vital no mesmo nível das forças naturais, mas primeiro mais fundo, por trás das forças naturais, e estas estão subordinadas a ele, como a lei da gravitação está subordinada ao arquiteto quando ele constrói um arco. Pode ser mostrado que este arco consiste materialmente de cal, oxigénio, hidrogénio, carbono, etc.; mas isso não é dizer que o arco surgiu por si próprio.

No reino inorgânico, portanto, encontramos a tendência * Barnard: 'Progrès des Sciences'. para a estabilidade; no reino orgânico,

não obstante as substâncias e forças serem as mesmas, a tendência para a instabilidade, diferenciação, exaltação orgânica. Portanto no reino orgânico deve necessariamente ser dado um princípio que compreenda estas forças, utilizando-as e sujeitando-as; não uma força vital entre estas forças, mas um princípio vital por trás delas. Indiretamente isto é provado pelo facto de o problema da vida evidenciar ainda mais a sua insolubilidade científica, mantendo-o apenas os materialistas por resolvido porque confundem as condições sem as quais a vida não aparece com as causas do seu aparecimento.

A prova direta do princípio vital reside, por outro lado, nisto: em que na sua ausência não há formas orgânicas, não obstante as substâncias e forças serem as mesmas. Tivéssemos em ambos os reinos estas mesmas substâncias e forças sem um mais do lado do reino orgânico, partes orgânicas não poderiam pertencer sempre apenas a organismos e teria pelo menos como má formação acidental de ser possível que ramos de árvores terminassem em pontas de dedos, ou olhos e ouvidos ocorressem em plantas.

Se, como os vitalistas mais antigos afirmavam, existisse uma força vital coordenada com as outras forças da matéria, então atuaria ela apenas como estas, uniformemente segundo um plano definido.* Portanto devemos buscar este princípio de vida não dentro do curso da natureza, mas por trás dele na região transcendental. Esta conclusão é inevitável. Pois os organismos podem ser considerados de duas maneiras diferentes — causalmente, pelo homem de ciência, e teleologicamente, pelos filósofos; e estes últimos tanto mais quanto os fatores da evolução darwiniana são inteiramente incapazes de eliciar outras características além daquelas que são de momento mais favoráveis.

Que esta antinomia do juízo, esta dualidade do ponto de vista em relação aos seres organizados, existe de facto, foi provado por Kant,* e as suas razões, sendo lógicas, permanecerão sempre válidas. Mas as antinomias encontram a sua solução apenas numa região mais profunda do que aquela em que estão presentes, como as antinomias geométricas são apenas estereometricamente resolvidas. Ora, se no

reino orgânico o juízo mecânico e o teleológico são do mesmo modo inevitáveis, parecendo contudo cada um tornar o outro supérfluo, o princípio que torna ambas as explicações possíveis deve ser buscado numa região fora de ambas, assim fora da representação da Natureza, contendo contudo o fundamento desta.

Como é, pois, buscado o princípio em que os dois princípios heterogéneos de explicação concordam e se originam, Kant — não com uma mera lógica subjetiva, mas investigando a própria faculdade da razão — chega à conclusão: 'Ora, o princípio comum do mecânico, por um lado, e da derivação teleológica, por outro, é o supersensível que devemos colocar debaixo da natureza dos fenómenos.'†

* Hartmann: 'Gesammelte Studien und Aufsätze über die Lebenskraft'.

Temos agora os materiais para uma definição deste princípio de vida. Ele é a natureza transcendental, e como no sonambulismo exibe a faculdade de inspeção própria crítica e de funções curativas, deve ser também o princípio organizador em nós, assim um ser volitivo não menos do que cognitivo. Numa palavra, o princípio de vida em nós é o Sujeito transcendental. As suas faculdades transcendentais não são mediadas pelo organismo sensorial, mas são evidenciadas apesar dele; não são efeitos deste organismo; pois, a partir de cada ponto de vista monístico, pelo contrário, o organismo com o seu aparato sensorial deve ser o produto deste Sujeito transcendental, o qual molda o organismo segundo as leis da matéria e governa as suas funções. Como princípio organizador em nós, é para o organismo a priori, anterior a ele, de onde se segue necessariamente que a nossa forma fenoménica terrena é apenas uma forma transitória do Sujeito transcendental.

* Kant: 'Kritik der Urtheilskraft', §§ 63-65. † Ibid., § 77.

Podemos agora primeiro determinar a significação da morte para o Sujeito transcendental; o organismo sensorial é-lhe necessário como o meio precisamente daquele modo de operação e conhecimento no

mundo fenoménico, o qual é o nosso modo; mas não para operação e conhecimento em geral. Os sentidos determinam a qualidade da consciência, mas não a capacidade para a consciência, tal como óculos coloridos determinam a qualidade do ver, mas não a visão em geral. Visto que as faculdades transcendentais são independentes do aparato sensorial e até pressupõem a sua possibilidade, a queda deste aparato na morte não pode afetar o nosso ser verdadeiro. A morte priva-nos da consciência sensorial, mas porque pertencemos essencialmente à ordem de coisas transcendental, ela deve trazer ao livre desenvolvimento aquelas faculdades transcendentais de que no sonambulismo obtemos apenas intimações, estorvando o organismo o desenvolvimento delas.

Nesse sentido fala o Apóstolo das faculdades transcendentais dos iluminados que 'provaram as forças do mundo vindouro'.* * Paulo: Hebreus vi. 5. A latência destas forças em nós é apenas do ponto de vista da consciência sensorial; elas são germinais apenas do ponto de vista da forma fenoménica terrena e também na medida em que, sem atender à continuação da nossa individualidade transcendental, estão destinadas a chegar à maturidade biológica no homem do futuro. A morte descasca assim a forma fenoménica terrena desse ser individual verdadeiro que se mostra biologicamente na capacidade de evolução do tipo humano. Podemos portanto dizer com Schelling: 'A morte poderia assim ser não tanto uma partida, mas uma essencialização, na qual apenas o acidental desaparece, mas o ser, o homem verdadeiro, é preservado.'*

Assim, se com Plutarco podemos já chamar ao sono ordinário 'os pequenos mistérios da morte', isso é verdadeiro num grau mais elevado no sonambulismo; e como no sono a consciência sensorial é extinta, mas um acordar interno toma o seu lugar, assim na morte a imagem do mundo sensível, o mundo como representação, afunda-se, mas a consciência transcendental, o mundo transcendental permanece. Quando Sterne diz: 'Devo ser um tolo para ter medo de ti, ó morte! pois enquanto eu sou, tu não és, e quando tu és, eu não sou'; podemos aplicar isto não apenas no sentido materialista, mas antes naquele da

psicologia transcendental, que distingue entre o Eu fenoménico e o Sujeito.

Analisando a consciência terrena, vimos necessariamente dar ao transcendental como seu fundamento. A consciência organicamente mediada, à qual os sentidos entregam o seu conteúdo empírico, é deixada para ser explicada pela fisiologia, cuja jurisdição aqui não há de ser diminuída; mas a consciência pura, que é unitária não obstante a multiplicidade espacial de células, é transcendental. Do mesmo modo o sentido de personalidade do Eu fenoménico é fisiologicamente condicionado; mas a consciência própria pura, que é única e não obstante a alteração temporal das células expressa a identidade do Sujeito, é transcendental. Na consciência própria jaz uma fenda, porque nela aparecemos tanto como sujeito como objeto; e isto só é possível se um Sujeito transcendental distingue de si próprio como objeto o Eu fenoménico, como os sonâmbulos, que falam de si próprios na terceira pessoa.

* Schelling: Werke, B. iv., 207. Conf. A. vii. 474-476.

A própria ciência tende continuamente para o reconhecimento da consciência e da consciência própria como fora dos seus princípios de explicação; não há de modo algum como ver de que modo, a partir da estratificação de átomos e das suas alterações de posição, a sensibilidade e a unidade da consciência deveriam surgir. Mas ainda menos suscetíveis de explicação fisiológica são os fenómenos da consciência transcendental, que encontramos no sonambulismo. Ora, como os princípios de explicação devem ser sempre adotados com proporção aos fenómenos a serem explicados, de modo que nem os fenómenos excedam o princípio nem o princípio os fenómenos, devemos buscar as causas das faculdades sonâmbulas não na região fisiológica, mas na transcendental.

Essa necessidade foi reconhecida por sistemas panteístas, mas, ao descreverem aquilo que não é fisiologicamente explicável como o produto da substância do mundo monística, o seu princípio de explicação excede tanto os fenómenos quanto para os materialistas os

fenómenos excedem o princípio. A escala panteísta é demasiado grande, a materialista demasiado pequena. Devemos portanto reclamar para o Sujeito transcendental o que os panteístas buscam demasiado longe, os materialistas demasiado perto. O idealismo impede o reconhecimento deste Sujeito pelos panteístas; mas por Kant, o fundador deste idealismo, ele foi reconhecido.

Ele chama-lhe o Sujeito inteligível, porque não é sensível, isto é, não se encontra na nossa consciência própria e só pode ser intelectualmente inferido.* Se se dá mais acento à outra circunstância, de que ele está dividido do sustentáculo da minha consciência fenoménica apenas por um limiar móvel, sendo contudo assim excecionalmente sensível, podemos nomeá-lo, como já fizemos, o Sujeito transcendental.

Quando Plotino diz que há tantos arquétipos quantos seres individuais,† o inconsciente no homem representa o Sujeito transcendental; quando diz que o seu conhecimento de si próprio é de duas espécies, que se refere ou à cognição da alma — διάνοια ψυχική — ou ao intelecto — νους —, e no último caso a pessoa conhece-se a si própria não como homem, mas inteiramente de outro modo,‡ ele reconhece por aí que a consciência própria não esgota o nosso ser. Quando diz que pelo completo afastamento do externo e pela absorção em si próprio a união com o Inteligível é possível, mas que uma tal condição só pode ser transitória durante a vida terrena e nenhum extático a pode manter por muito tempo,§ ele indica aí o sonambulismo, o qual mostra que podemos na verdade proporcionar condições sob as quais o Sujeito transcendental pode exibir a sua atividade, mas que esta atividade não está ao comando da nossa vontade, mas pressupõe a passividade da nossa vontade e consciência.

* Kant: 'De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,' § 3. † Plotino: 'Enneads,' v. 7. ‡ Ibid., v. 4, 8. § Ibid., iv. 8, 1; vi. 9, 3, 11.

Quando os estoicos em geral chamam à alma o dæmon do homem, é a partir do pressentimento de que aparentes inspirações procedem do Sujeito transcendental. Quando Hamann diz em algum lado: 'Não é o homem que tem razão, a razão é que o tem a ele', e de modo semelhante Marco Aurélio define a vida interna* da alma como o seu convívio com o dæmon dentro dela,† também aqui subjaz o pressentimento de que impulsos da vontade e representações podem passar da região transcendental para a consciência orgânica, como alguns factos no capítulo sobre 'A Memória' mostraram. Se adicionarmos o Archæus de Paracelso, o homo internus de Van Helmont, o homo noumenon ou o Sujeito Inteligível de Kant, ou o Eu Original (Ur-Ich) de Krause, o que é comum a todas estas visões é que o núcleo essencial do homem não há de ser pensado panteisticamente, mas como individual, concordando nisto com a conceção popular da alma; mas têm também em comum uma distinção em relação a esta conceção, pelo facto de esta última considerar Alma e Eu, Sujeito e Pessoa como idênticos; ao passo que para os primeiros apenas o Eu pessoal jaz na consciência própria, o Sujeito para lá dessa no Inconsciente, mas de modo algum como um Inconsciente. Que desta diferença devem resultar perspetivas inteiramente diferentes sobre a vida e a morte, embora a crença na sobrevivência seja comum a ambas, é claro.

* [Para-si-ser. Uma tradução filosófica estrita desta frase hegeliana não é aqui requerida. -Trad.] † 'Pensamentos de Marco Aurélio' (traduzido por Long, 1881), ii. 12, 17; iii. 6, 12, 16; v. 27.

Ora é muito notável que todos os filósofos que tropeçaram na distinção entre Sujeito e Pessoa tenham também admitido a possibilidade dos fenómenos místicos da vida da alma. Na doutrina popular da alma eles são da mesma forma não negados, mas o ser transcendental é aqui trocado por um transcendente, como com os sonâmbulos quando falam dos seus guias, sendo o convívio entre duas pessoas de um Sujeito para eles um convívio com espíritos. Mas os fenómenos místicos são negados pelos psicólogos fisiológicos; no seu sistema, que conhece apenas a Pessoa do homem, mas não o Sujeito, e que portanto toma a metade pelo todo, não há lugar para tais

fenómenos, e assim eles pensam que não há lugar para eles na natureza. Esta opinião é, como mostrei acima por dois exemplos, como regra tanto mais rígida e inflexível quanto maior for a ignorância dos factos do sonambulismo.

Por outro lado, quem quer que se tenha informado nesta província manterá os fenómenos místicos como possíveis, porque pode ser provado por factos que a alma é mais rica em ideias do que a consciência, e que o limiar que divide a alma e a consciência é móvel. Assim também podem ser compreendidos aqueles fenómenos da vida da alma, não menos místicos do que a clarividência, e para os quais a explicação fisiológica deixa sempre um resíduo insolúvel: a vontade de viver, o génio e a consciência moral. Estas expressões mais preciosas do espírito humano brotam da mesma fonte que as faculdades transcendentais em geral — o Inconsciente —; mas mostram também do modo mais claro as imperfeições dos sistemas filosóficos de Schopenhauer e Hartmann, definindo o primeiro este Inconsciente como vontade cega, caracterizando o segundo este Inconsciente como sendo também ideal, mas errando ambos ao conceberem o Inconsciente panteisticamente.

A vontade de viver afirma o valor da vida individual, sem prejuízo da negação da mesma pela consciência terrena.* Mas no génio e na consciência moral da mesma forma o sentido de individualidade é exaltado, mesmo que isso não aconteça com a consciência terrena, na qual o querer e o conhecer tomam frequentemente uma direção inteiramente oposta à transcendental.

Ainda menos a materialidade é competente para explicar este enigma transcendental do espírito humano. Movemo-nos numa contradição se vemos a reger em todas as expressões do espírito apenas forças cegas da natureza. Admirar o génio, que pela sua penetração ilumina a essência das coisas, e contudo ter por cega e estúpida a natureza que faz nascer este génio, é uma contradição lógica; pois como diz Agostinho: Omni miraculo, quod fit per hominem, majus miraculum est homo.†

É uma contradição lógica para os materialistas admirarem a força intelectual de um Kant mais do que a força de gravidade da mesa em que ele escrevia, preferir o poeta ao homem comum, a freira de caridade ao Promotor,‡ o santo ao pecador. E consequentemente, materialistas coerentes, mestres e alunos da mesma forma, negam a ética e a estética, na

* [Isto é, a vontade de viver é imposta à Pessoa pelo Sujeito transcendental, sendo a vida pessoal (ou terrena) para sua vantagem, embora talvez pesada para a Personalidade, ou embora o entendimento desta última possa abranger a visão pessimista da vida humana. O suicídio é a rebelião ocasional, relativamente rara, da personalidade contra a vontade transcendental. -Trad.] † Agostinho: 'De lib. arb.,' x. 12. ‡ [Gründer. Trad.]

teoria e na prática. Schuricht, que examina no máximo a conveniência do assassínio e do roubo, mas acha a questão da sua permissibilidade inteiramente ininteligível* — nisto sendo mais honrado, porque mais cândido, do que aqueles materialistas que lisonjeiam o reconhecimento da moralidade —, é tão coerente quanto os Socialistas e Anarquistas que transportam a doutrina da "Força e Matéria" para a vida prática, negativando com adaga e dinamite as restrições da brutalidade humana, os quais veem apenas uma diferença química entre água benta e petróleo e aplicam este último, quando são livres de o fazer, a bibliotecas, galerias de pintura e igrejas. Assim um Dubois-Raymond, cujo livro sobre o "Fausto" de Goethe mostra que um entendimento altamente cultivado é compatível com uma ausência inteira de desenvolvimento estético, é no seu caminho tão coerente quanto os cínicos na arte moderna.

Do ponto de vista da consciência terrena, todas as inspirações de vontade e pensamento, do filósofo, artista e santo, a partir da região transcendental, são inteiramente e por completo sem objetivo. Isso é inegável, mas é a sua patente de nobreza. Portanto é o ideal estético atingível apenas quando consideramos as coisas da natureza não na sua relação com a Pessoa, mas com o Sujeito — embora não sem

vontade, como Schopenhauer pensava† — e o ideal ético é atingível apenas

* Richard Schuricht: 'Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten,' Hamburgo, 1860. † [Como Schopenhauer não reconheceu a individualidade transcendental, a sua negação da vontade no alcance estético do génio referia-se unicamente à vontade pessoal. Assim, ele diz: 'O génio é simplesmente a objetividade mais completa, i.e., a tendência objetiva da mente em oposição à subjetiva, que é dirigida ao próprio eu — noutras palavras, à vontade —; o génio é a potência de deixar os próprios interesses, desejos e objetivos inteiramente fora de vista, de renunciar assim inteiramente à própria personalidade por um tempo, de modo a permanecer puro sujeito do conhecimento, clara visão do mundo.

Mas quando alguma causa externa ou disposição interna nos eleva subitamente fora do fluxo sem fim do querer, liberta o conhecimento da escravidão da vontade, a atenção já não é dirigida aos motivos do querer, mas compreende as coisas livres da sua relação com a vontade, e assim observa-as sem interesse pessoal, sem subjetividade, puramente objetivamente, entrega-se inteiramente a elas na medida em que são ideias, mas não na medida em que são motivos.' - 'O Mundo como Vontade e Representação', vol. i., pp. 240, 254 (tradução de Haldane e Kemp). -Trad.]

quando na vida não buscamos a vantagem da Pessoa, mas do Sujeito. Na inspiração artística, tal como na voz da consciência moral, a nossa consciência é a do Sujeito transcendental.

Assim, através de toda a nossa vida é prolongada a luta entre a nossa forma fenoménica terrena e o nosso ser transcendental verdadeiro. O que é belo do ponto de vista do Sujeito não é belo do ponto de vista da Pessoa, e portanto permanece caviar para a multidão; e ações, eticamente valiosas do ponto de vista do Sujeito, são sem valor e ininteligíveis do ponto de vista do Egoísmo fenoménico. Mais ainda, a própria vida, do ponto de vista da consciência terrena um vale de lágrimas, é do ponto de vista da consciência transcendental uma

posse valiosa, não apesar do sofrimento, mas por causa dele. Mas nós, que havemos de participar na ordem de coisas transcendental, não nos deveríamos render às ilusões da consciência terrena, este véu de Maya; deveríamos trazer a vontade terrena ao silêncio na contemplação estética da natureza, na formação ética da nossa vida, e deveríamos considerar esta existência terrena como uma forma fenoménica transitória em correspondência com o nosso interesse transcendental.

3. O Dualismo da Consciência.

Cada sonho em que faço uma pergunta, cuja resposta me surpreende, ou no qual levo a cabo um diálogo controverso, mostra um dualismo de pessoas que são contudo, como o acordar subsequente dá a conhecer, formadas por um Sujeito. Nestes sonhos ordinários, contudo, é apenas o conteúdo da nossa consciência desperta que está dramaticamente distribuído. Mas esta consciência, reunida ao acordar, há de de novo ser considerada como apenas metade da consciência abrangente, sempre que a surpresa pela resposta recebida sobrevive ao acordar, pois a informação obtida a partir da resposta trai então uma fonte estranha, mesmo do ponto de vista da vida desperta.

Uma memória dramatizada surpreende, na verdade, o sonhador, mas não a pessoa acordada, que reconhece a sua posse anterior; mas uma clarividência dramatizada surpreende também a pessoa acordada, que, ao combinar a consciência das figuras do sonho, encontra aí este ingrediente inexplicável, excedendo toda a capacidade da consciência desperta, devendo esta última portanto ser suplementada por uma consciência transcendental que é ordinariamente latente. Esta visão media entre a explicação Espiritualista supérflua de sonhos sonâmbulos e a explicação fisiológica, na qual o problema é mutilado, quando não sumariamente e por completo negado. Se, por exemplo, encontramos sonâmbulos clarividentemente cientes do curso das suas doenças, é certamente de acordo com as leis psicológicas do sonho que uma tal revelação, emergindo do Inconsciente (i.e., da consciência transcendental), seja colocada na boca dos seus espíritos guardiões; mas por esta altura sabemos que o que vem de lá da consciência não

precisa portanto de vir de lá da alma, mas que tais revelações podem ser derivadas da consciência transcendental. Por outro lado, não negaremos a possibilidade de tais sonhos clarividentes de sonâmbulos, pois cada deslocamento do limiar da sensibilidade deve necessariamente evocar novas faculdades, e o resto do problema, a passagem de uma ideia transcendental através do limiar e para dentro da consciência sensorial, não oferece dificuldade alguma.

A admissão de um Sujeito transcendental implica a admissão de que este Sujeito está para a natureza em outras relações além das dos sentidos, visto que de outro modo a consciência própria sensível devia esgotar todo o Eu e não poderia haver subjetividade a transcendê-la. Mas dos fenómenos do sonambulismo resulta que estas relações com a natureza são muito mais íntimas do que as da consciência sensorial, sugerindo que na natureza tudo atua sobre tudo, e tudo sobre nós. Do ponto de vista dos limites históricos do nosso conhecimento natural, há apenas na natureza uma ação de alguns sobre alguns, como do ponto de vista das barreiras biológicas do conhecimento apenas alguns atuam sobre nós. Visto que não obstante os limites históricos estão continuamente a ser empurrados para trás no progresso das ciências, e o avanço biológico da consciência é possível apenas sobre o fundamento de uma relação transcendental já existente do organismo com a natureza, somos forçados a concluir que na natureza tudo atua sobre tudo, e portanto tudo sobre nós. Esta consideração priva as faculdades transcendentais dos sonâmbulos do seu caráter aparentemente milagroso.

Para interpretar o dualismo da consciência, e com isso das duas metades do nosso ser, um antagonismo entre elas deve ser mostrado em relação, primeiro, ao tempo da sua atividade, segundo, ao material da mesma.

Se pergunto a uma pessoa no sono magnético se está a dormir, ela negará, e com razão, pois, como qualquer sonhador, está interiormente acordada. Daqui se segue que esta sonâmbula interiormente acordada se julga não idêntica àquela pessoa que ali jaz com os sentidos fechados, quando contudo a identidade é indiscutível.

A contrapartida deste fenómeno é a seguinte. Quando uma sonâmbula reacorda para a vida dos sentidos, a ponte da memória é retirada, a qual, se ligasse as duas condições, daria a conhecer o portador da consciência transcendental como idêntico ao da consciência sensorial, e as duas pessoas do Sujeito fluiriam juntas numa só. Mas visto que permanecem separadas, há um dualismo de consciência, assim de pessoas, sendo a esfera do Eu definida pelo alcance da memória.

Ora, se tomarmos ambos estes fenómenos, observáveis no sonambulismo, sem qualquer preconceção, como eles são; se os deixarmos falar por si próprios e aceitarmos as suas expressões, mesmo que pareçam paradoxais; se simplesmente definirmos estes fenómenos, concebendo-os num juízo meramente analítico, devemos então dizer: o Sujeito humano consiste em duas pessoas. Ora, é função da psicologia transcendental verificar este dualismo de pessoas, contudo, por outro lado, como a exigência do entendimento por uma causa não o deixará repousar neste dualismo, recombinar ambas as pessoas num só Sujeito.

Desde o início dos tempos, desde os registos mais antigos da humanidade nos Vedas até ao nosso próprio dia, através de todos os sistemas religiosos e filosóficos, corre sob forma em perpétua alteração a asserção de um núcleo interno de ser no homem, o qual pode ser trazido a manifestação. Mas os meios de despertar este homem interno foram sempre tais que deviam suprimir a vida dos sentidos da alma. Como, portanto, o ser transcendental era trazido à atividade apenas à custa da vida dos sentidos, sendo a supressão desta última a condição, não a causa, da emergência do primeiro, um antagonismo aparecia entre as duas metades do ser em relação ao tempo da sua atividade, e a sua relação mútua assemelhava-se à de dois pesos numa balança, um subindo em proporção à medida que o outro desce.

Os meios aplicados eram em parte os de eficácia lenta, tais como mortificações, jejum e ascetismo, pelos quais a conversão da natureza

moral era visada — designada regeneração no misticismo cristão —, em parte eram externos e de operação momentânea, ervas ou gases, pelos quais o sono profundo como a condição do acordar interno era mais rapidamente atingido. Mesmo se por longo exercício esta pré-condição pudesse ser dispensada, contudo devia o homem externo estar afundado num estado de passividade para que o homem interno pudesse erguer-se; esta passividade com os Iogues indianos e os anacoretas cristãos vindo a ser mais ou menos habitual. De acordo com os budistas, o homem externo não pode conhecer a verdadeira natureza das coisas; apenas um Iogue, por meio do êxtase e da concentração do pensamento, pode atingir a intuição intelectual dos princípios eternos, mesmo que apenas incompletamente durante a vida corporal.*

Ora, o que desde Mesmer tem sido chamado sonambulismo artificial é uma forma essencialmente semelhante daquele fenómeno que se estende através de todas as eras, e é pouco distinguido de outras condições extáticas; mas há escassamente uma dúvida de que até os meios redescobertos por Mesmer para despertar a vida interna, o passe magnético, eram já conhecidos na antiguidade e eram aplicados no sono do templo. Mesmo deste sonambulismo artificial se pode dizer o que o Apóstolo Paulo escreveu: 'Quanto mais o nosso homem exterior se corrompe, tanto mais o interior se renova.'†

Aqui também, como em estados análogos historicamente antecedentes, aparece o antagonismo temporal das duas metades; a maior passividade do homem sensível traz o mais alto êxtase, isto é, o mais claro acordar interno do homem transcendental — ou na expressão de Kant, o inteligível —, ao passo que no abandono energético da personalidade ao mundo fenoménico o homem interno é reduzido ao silêncio. Aquilo que um mito sugestivo de Tirésias relata, que ele só recebeu a visão profética depois de Juno o ter cegado; o que Filo queria dizer quando disse: 'Quando a luz divina se mostra, a luz do homem é ocultada, não aparecendo de novo até que o divino seja ocultado', como os profetas diziam: 'O vosso espírito parte, por assim dizer, quando o espírito de Deus vem, e só regressa quando este se retira'; o que Platão faz Sócrates dizer: 'Se quisermos ter

conhecimento puro de qualquer coisa, devemos estar desprovidos do corpo — a alma em si mesma deve contemplar todas as coisas em si mesmas: e taremos então a sabedoria que desejamos e da qual dizemos que somos amantes; não enquanto vivemos, mas após a morte';* o que, finalmente, está sempre a recorrer em diferentes formas do misticismo cristão: 'Sensuum occasus veritatis exortus est'† — são todos apenas diferentes expressões de um e do mesmo conhecimento, confirmado também pelo sonambulismo: que o sentido interno do homem só se manifesta quando os sentidos externos são suprimidos; que as potências superiores da alma se erguem em proporção à medida que a vida dos sentidos é deprimida.

* 'Brahma-Sutra,' iv. 4, 7. † 2 Cor. iv. 16. [Na nossa versão: 'Ainda que o nosso homem exterior se corrompa, o interior, contudo, se renova de dia em dia.' -Trad.] * Platão: 'Fédon,' § 66. † [O pôr dos sentidos é o nascer da verdade. -Trad.]

Em princípio, o nosso comportamento ordinário está de acordo com este conhecimento, visto que para o trabalho intelectual procuramos o silêncio e a solidão, excluindo toda a distração, e por vezes fechamos os olhos em pensamento profundo; e a fábula de que Empédocles se cegou a si mesmo para que, liberto da perceção sensorial, fizesse um melhor uso da capacidade de pensar, não precisa de ser verdadeira para ser significativa. Artistas, poetas e filósofos de todos os tempos concordam que, na maior abstração da vida exterior, surge por fim uma produtividade inconsciente, a única fonte de resultados intelectuais de valor duradouro, não apesar de ser a mais fácil, mas por causa disso mesmo, embora, na verdade, não possa ser induzida voluntariamente. Isto soa a paradoxal; mas não devemos entender a produção inconsciente no sentido estritamente literal, o qual, aliás, nunca produziu uma única ideia de relevo. Literalmente, esta inconsciência é aplicável apenas às faculdades do sentido e da reflexão, e é unicamente na proporção da inconsciência destas que a consciência transcendental subjacente pode emergir.

* Platão: 'Fédon' (tradução de Jowett). † J. Bona: 'Principia vitæ Christianæ', i. 25.

O génio não é a reflexão no seu grau mais alto, mas sim um modo de conhecimento qualitativamente diferente, uma intuição. Há a maior das confusões na suposição materialista de que o génio, o mais elevado dos fenómenos, pode ser explicado por alterações moleculares mecânicas no cérebro; nem é lógico tirar conclusões respeitantes a este modo de produção a partir daqueles que não falam por experiência própria, em vez de dar crédito àqueles que apenas têm de olhar para as profundezas da sua própria mente para descrever a derivação, na medida em que esta se encontra acessível à sua consciência de si em geral. Tais descrições, por parte de filósofos e poetas, são suficientemente numerosas.

Mas se o modo de cognição transcendental ocorre excecionalmente mesmo no estado de vigília, como no caso do génio, contudo a sua especialidade qualitativa prova que, embora as condições fisiológicas possam conduzir a ele, este modo de cognição não se realiza através da consciência sensorial, mas sim apesar dela. O limiar da sensibilidade, como uma parede divisória que separa os dois seres em nós, não pode, portanto, ser considerado como uma barreira insuperável que impede toda a comunicação, visto que estes dois seres formam apenas um Sujeito; a emergência excecional da consciência transcendental na vigília não é, por isso, mais maravilhosa do que o facto de o modo de produção reflexivo — como, por exemplo, a resolução de problemas matemáticos — também acontecer excecionalmente durante o sono.

Mas permanece a regra de que, se não exatamente o sono profundo, pelo menos a maior passividade da consciência sensorial é a condição para a emergência da consciência transcendental, sendo as suas ideias tanto mais claras quanto mais os sentidos estiverem obscurecidos, tal como uma luz brilha mais intensamente quanto mais escura for a sua vizinhança. A mesma condição também pode ser proporcionada por doenças, como foi expresso por uma sonâmbula do Professor Becker, a qual, na crise, disse a respeito das duas pessoas do seu Sujeito: 'Quanto mais doente estiver o teu corpo, mais forte sou eu; quanto mais saudável ele estiver, mais fraca é a minha aparição.'*

Do mesmo modo, o Dr. Mayer disse de uma das suas sonâmbulas que, quando o seu olhar devia ser dirigido para a distância ou penetrar profundamente, ou, em geral, quando a sua parte espiritual pretendia meditar sobre um assunto importante, para investigar a condição do seu próprio corpo ou do de outros, e os meios de cura, ela se colocava num estado de abstração da pessoa interior em relação à exterior, representado por um profundo desmaio corpóreo ou morte aparente, cuja duração variava, conforme a dificuldade da matéria em consideração, de vários minutos a alguns quartos de hora, após o que, geralmente com uma respiração profunda, recuperava a vida, a cor, a fala e o movimento.†

Esta descrição só é incorreta quando fala de uma dificuldade de consideração no sentido de reflexão. Apenas tem lugar um modo de cognição intuitivo, que não deve ser chamado difícil em si mesmo, mas apenas na medida em que a sua condição, o aprofundamento do sono, não ocorre imediatamente em grau suficiente. Uma estrela não tem em si mesma dificuldade em brilhar, mas apenas na medida em que ainda falta a escuridão noturna condicionante, embora não causadora.

A mística cristã também oferece numerosos exemplos em que doenças prolongadas, que diminuem as forças do homem externo, promovem a libertação das faculdades transcendentais.* E no mesmo sentido diz Kant 'que as impressões do mundo inteligível — ao qual nós próprios também pertencemos, como Sujeitos transcendentais — não são possíveis "enquanto tudo vai bem";'† ou seja, enquanto a condição normalmente saudável se mantém.

* 'Das Geistige Doppelleben', 108.
† Kieser: 'Archiv für thierischen Magnetismus', vi. 1, 31.

Tais fenómenos podem ser elucidados não apenas por doenças longas, mas até na saúde, por ataques súbitos. Na história dos mártires encontramos frequentemente casos em que os fiéis, no meio da maior tortura, caíam num estado de êxtase e bem-estar interior, muitas vezes

com a libertação dos poderes transcendentais da alma, um fenómeno que era atribuído a uma graça divina especial. Quando, por outro lado, o mesmo fenómeno ocorria nos julgamentos de bruxaria da Idade Média, e as bruxas, durante os mais severos sofrimentos no potro de tortura, caíam num sono pacífico e visionário, então este 'sono de bruxa' era atribuído ao diabo. Mas, tanto com os mártires como com as bruxas, as agonias insuportáveis produziam um desmaio profundo, proporcionando a condição para o despertar interior do ser transcendental.

Todos os magnetizadores concordam que o sono magnético é tanto mais reparador e benéfico quanto mais profundo for, mas também que a clareza do despertar interior é proporcional à profundidade do sono.‡ Inversamente, a profundidade do sono deve ser inferida a partir da clareza do despertar interior. Ora, se esta relação antagónica já nos justifica falar de duas pessoas do nosso Sujeito, as quais recuam uma perante a outra como o dia e a noite, esta justificação é ainda mais incontestável quando vemos que o sonho sonambúlico não é de modo algum uma reprodução caótica da experiência da vigília (como o sonho ordinário) — e que, além disso, o sentimento de personalidade neste sonho profundo não é de modo algum suprimido, nem o indivíduo se dissolve panteisticamente — como seguramente teria de acontecer se o ser terrestre tivesse as suas raízes imediatamente na substância do mundo indiferenciada. Pelo contrário, não só há uma exaltação do sentimento de personalidade, mas as funções psíquicas que daí emergem são também qualitativamente diferentes daquelas da consciência normal da vigília. Uma das sonâmbulas de Wienholt disse que, quando passava do sono ordinário para o sono sonambúlico, gradualmente outras ideias se impunham; a sua consciência de si era primeiro mais fraca e depois continuamente mais forte.

E outra sonâmbula do mesmo médico disse que passava frequentemente do sono ordinário para o magnético, o que observava pelo alcance da plena consciência e de ideias verdadeiras e vívidas. Ainda mais significativo é o termo de que, no sonambulismo, o seu caráter fundamental sobressaía com mais força.* Mas tal exaltação da

individualidade psíquica, em vez da sua resolução na vida geral da natureza, é antecipadamente presumível se for verdadeira a perspetiva aqui apresentada de que, entre o indivíduo fenoménico e o Todo-Um, se interpõe o Sujeito transcendental.

* Görres: 'Die christliche Mystik', i. 388-402.
† Kant: 'Träume eines Geistersehers, zweites Hauptstück'.
‡ Dupotet: 'Manuel de l'Étudiant', 156.

Mas o direito de falar de duas pessoas do nosso

* Wienholt: 'Heilkraft des thierischen Magnetismus', iii. 3, 40, 275, 398.

Sujeito é mais impressionantemente evidente pelo facto de o seu antagonismo se estender ao material da sua atividade. Em primeiro lugar, a doença e a sua cura são julgadas no sonambulismo de forma completamente diferente do que na vigília. Uma sonâmbula de Deleuze declarava repetidamente durante o sono que apenas o magnetismo a poderia salvar; enquanto na vigília tinha a maior repugnância por ele.* Outra suspirava sobre a sua falta de fé no magnetismo e prescrevia os meios para superar a sua aversão ao mesmo.† Uma sonâmbula na crise prescreveu para si mesma uma sangria abundante, mas previu com toda a verdade que, quando a proposta lhe fosse feita acordada, ela se oporia veementemente, mas que, ao resistir, cairia num desmaio — uma oportunidade que deveria ser imediatamente aproveitada para lhe fazer a sangria.‡

Puységur relata o caso de uma sonâmbula que, na vigília, recebia sempre o seu magnetizador de mau humor, censurando-o pela ineficácia do seu tratamento; dormindo, pedia-lhe perdão com lágrimas e chamava-lhe o seu salvador.§ Semelhante repugnância foi mostrada na vigília por uma mulher que, na crise, tinha prescrito para si mesma uma operação no pescoço, embora lhe tivessem dito que fora ela própria quem a tinha aconselhado.|| O rapaz Richard seguia de muito má vontade na vigília a dieta que tinha prescrito para si mesmo,

mas no sono censurava os seus amigos por não terem impedido as suas transgressões dietéticas.*

* Deleuze: 'Histoire critique du Magnétisme animal', ii. 104.
† Ibid., ii. 172.
‡ Dupotet: 'Manuel', etc., 110.
§ Puységur: 'Du Magnétisme animal', 394.
|| Dupotet: 'Manuel', 3.

A sonâmbula de Kerner dizia que, imediatamente após acordar, iria querer leite azedo, o qual lhe devia ser absolutamente recusado. Os sonâmbulos rejeitam assim num estado o que no outro desejam, e vice-versa; as suas simpatias e antipatias mudam com a sua condição, e censuram num o que fizeram no outro. Os dois estados são tão opostos — como diz o Relatório da Academia de Medicina de Paris — como os estados de duas pessoas diferentes alguma vez poderiam ser.

Remédios pelos quais, acordados, têm a maior repugnância, eles prescrevem-nos para si mesmos no sono e exigem que sejam forçados a tomá-los; enquanto, por outro lado, insistem em que ser-lhes-á negado o que for desvantajoso, mesmo que expressem o maior desejo por isso.† A sonâmbula de Wienholt, além do sono e da vigília, tinha um terceiro estado, ao qual chamava 'estremecimento selvagem'; neste, ela desejava frequentemente o que no sonambulismo tinha proibido, e se lhe fosse dado, colocava-o na boca, mas cuspia-o imediatamente a seguir, como vinho, carne, castanhas, etc.‡

De modo que a vontade transcendental persistia neste estado. Auguste Müller, que esteve em Wildbad em tratamento, ficou na crise inteiramente satisfeita com essa residência, mas na vigília tal desagradava-lhe, e numa tarde encomendou uma carruagem para a sua partida. À medida que a hora marcada se aproximava, caiu no sono magnético, foi para o ar livre e subiu uma colina nas proximidades, onde, ao acordar à noite, ficou muito surpreendida por se encontrar num lugar totalmente desconhecido.*

* Görwitz: 'Richards natürlich magnetischer Schlaf', 39.

† Ennemoser: 'Der Magnetismus nach d. allseitigen Beziehung', etc., 134.

‡ Wienholt: 'Heilkraft', etc., iii. 355.

Uma segunda tentativa para deixar as termas foi de modo semelhante frustrada por ela própria. Seria interessante saber se em ambas as ocasiões o sonambulismo apenas sobrevindo acidentalmente antes das viagens pretendidas deu então ocasião a esta notável separação do Sujeito, ou se, como quase parece ser o caso, a ocorrência do sonambulismo surgiu desta separação e foi assim induzida por um impulso da vontade transcendental.

Especialmente notável, e que se encontra na maioria dos livros sobre sonambulismo, é o caso da mulher Plantain, que em 1829 foi operada pelo Dr. Cloquet a um cancro na mama. Na vigília só conseguia falar com terror da operação iminente, que ela própria tinha aconselhado no sono. Tendo sido colocada em sonambulismo para a operação, falou dela com calma, despiru-se a si mesma e sentou-se na cadeira. Com a mesma tranquilidade continuou a falar durante esta pavorosa operação, e nenhum gesto, nenhuma respiração ou pulsação acelerada traiu o mais leve sentimento.

Tais instâncias provam que o ser transcendental considera a personalidade sensorial numa relação puramente objetiva, numa atitude de tanta indiferença relativamente ao seu destino como relativamente ao de um estranho — como deve ser, visto que as duas metades do ser se encontram aquém e além de um limiar de sensibilidade. O sonho já nos mostra esta objetividade mútua das duas pessoas de um Sujeito em relação à ideação e à vontade. É disto que depende o fenómeno da cisão dramática do Eu, quando fico espantado com os pensamentos de uma

* Klein: 'Geschichte der Auguste Müller', 92.

segunda figura do sonho, ou permaneço indiferente aos seus reveses.

Mas se na consciência transcendental o prazer e a dor do homem ordinário são considerados objetivamente e estimados segundo um padrão próprio, surge a pesada questão filosófica de saber se esta indiferença transcendental não se estende à totalidade do nosso destino na vida. De facto, não há nada que exclua esta inferência. Dado que, além disso, sabemos agora que os frutos desta vida não se perdem para a consciência abrangente do ser transcendental, parece que este próprio ser escolheu esta sorte, não sendo movido pelos sofrimentos da nossa vida terrestre, mas fruindo contudo dos seus frutos. Se concebermos por esta via a vida terrestre, não obstante o seu sofrimento preponderante, como uma prescrição transcendental, então — e só então — desaparecem de imediato as contradições encontradas pelos sistemas teístas e panteístas entre as misérias da existência e a providência; e as queixas do homem contra a natureza, que nenhum sistema filosófico pode seriamente sustentar que sejam infundadas, são silenciadas.

O dualismo no seio da alma humana mostra-se ainda no facto de no sonambulismo emergir também um lado moral que na vigília ou está de todo ausente ou não se encontra no mesmo grau. Já o enobrecimento da linguagem, tão frequentemente observável, é talvez um sinal disto. Uma sonâmbula de Deleuze, falando na crise sobre religião, moralidade e metafísica, deu expressão a opiniões inteiramente diferentes das mantidas no estado de vigília.* Uma sonâmbula tratada por Champignon, que desejava dedicar-se ao teatro, pensou de forma totalmente diversa assim que foi colocada no sono.

* Deleuze: 'Hist. critique', etc., ii. 173.

Questionada sobre a razão pela qual desejava ir para o teatro, respondeu: 'Não eu, mas ela.' E quando o médico, aquiescendo nesta assunção de uma personalidade distinta, sugeriu que ela a dissuadisse, respondeu: 'Que quer o senhor? ela é uma tola!'*

Reichenbach teve uma sonâmbula que lhe tinha ocultado que um oficial a cortejava, mas no sono, num acesso de maior franqueza, traiu-lhe o segredo, mas com o pedido de que não lhe dissesse nada

sobre o assunto na vigília.† Ela não só sabia, portanto, que estaria menos disposta à confiança na vigília, mas também que acordaria sem memória. A viúva Peterson nunca cometeu uma falsidade no 'sono profundo', embora ordinariamente não fosse indisposta a tal; nesta condição, dizia ela, não lhe era possível enganar o seu médico. Também no sono profundo apenas uma vez ficou zangada por uma ninharia.‡

Não é na verdade facilmente de supor que o sonambulismo pudesse levar a cabo uma elevação moral real, uma mudança qualitativa na constituição moral, mas podemos perfeitamente admitir que disposições morais latentes atinjam expressão através de uma mudança de condição, porque é precisamente por esta mudança que os interesses das duas pessoas do Sujeito são conhecidos como não sendo idênticos. A mera exaltação intelectual no sonambulismo poderia despertar por si própria este dualismo moral ao mudar o peso relativo dos motivos.

* Champignon: 'Physiologie, Médecine, et Métaphysique du Magnétisme', 341.

† Reichenbach: 'Der sensitive Mensch', ii. 686.

Por fim, uma oposição moral pode ser introduzida pela mudança de simpatias e antipatias no que respeita a outros, a qual encontramos no sonambulismo. Pois na vigília o nosso julgamento dos homens é propenso a ser influenciado pelas suas superioridades intelectuais, em negligência de qualquer crítica moral rigorosa. No sonambulismo, pelo contrário, nenhuma importância é atribuída a esta tintura externa do entendimento, que pertence apenas à personalidade terrestre, e é a constituição moral interior do ser transcendental que determina as simpatias ou antipatias. De igual modo, os sonâmbulos estimam as substâncias químicas da ordem mineral e vegetal não segundo os seus efeitos no homem normal, mas segundo aqueles que mais manifestam a natureza interior das coisas.

Se, contudo, o sonambulismo é acompanhado, mais ou menos expressamente, mas quase universalmente, por uma mudança moral

que, pelo menos do ponto de vista da pessoa terrestre, é uma elevação, este fenómeno está em aparente contradição com a experiência notória, lamentada não só pelos padres da Igreja, mas previamente pelos filósofos e poetas gregos, de que no sono somos menos morais do que na vigília.* Não me consigo satisfazer com nenhuma das explicações deste facto na literatura sobre sonhos, mas creio que o seguinte o justifica suficientemente. O sonho é pictórico; não suporta pensamentos abstratos e não permanece em movimentos da vontade. Toda a agitação, por mais suave que seja, do pensamento ou da vontade converte-se em imagem e ação.

Estas agitações, originando-se frequentemente apenas na condição corporal, não podem ser imputadas ao homem como ser moral, e são na vigília suprimidas, mas continuam a viver no sonho enquanto o seu voo de imagens for ainda determinado por condições fisiológicas. Mas quanto mais profundo se torna o sono, mais estes sonhos confusos são reduzidos ao silêncio, determinando a metade transcendental do ser do homem o seu lapso na proporção em que o órgão dos sonhos confusos é reduzido à insensibilidade. Os sonhos qualitativamente bastante diferentes do sonambulismo pertencem assim ao Sujeito transcendental, e a oposição moral do ser sensível e do ser transcendental deve também espelhar-se na diferença dos sonhos apropriados a cada um.

A aparente deterioração moral nos sonhos confusos, a qual é ainda mais reforçada pela linguagem pictórica do sonho, e, por outro lado, a elevação moral do sonho sonambúlico, são portanto explicadas pelo dualismo de pessoas do nosso Sujeito, e são, de facto, uma das melhores provas deste dualismo. Se os sonhos fossem de uma única qualidade, se não houvesse mudança de pessoas com o aprofundamento do sono, então seguramente os sonhos do sonambulismo também continuariam e até exaltariam a tendência do sonho leve, e a oposição acima mencionada seria não apenas aparente, mas real. Fosse o homem monisticamente constituído no sentido dos materialistas, nenhuma oposição no caráter moral dos nossos sonhos surgiria de um mero aprofundamento do sono; mas isto é facilmente

explicado se admitirmos um dualismo da alma no seio do monismo metafísico.

Mediante interrogação, este dualismo é também confirmado pelos próprios sonâmbulos, que devem de facto saber mais sobre a sua própria condição do que alguém que se encontra de fora e está limitado pelas barreiras do sentido. Todos eles falam do seu Eu mágico, que denominam de forma diferente, ou de um ser que os instrui, o qual dizem ver ou talvez apenas ouvir. Enquanto o ser transcendental bastar para a explicação desta inspiração, seria ilógico admitir um ser transcendente; de modo que as expressões dos sonâmbulos não nos devem induzir em erro. Como no sonho é impossível detetar num diálogo um monólogo, isto é, reconhecer na outra figura do sonho o seu próprio duplo, assim é impossível no sonambulismo, no qual a diferença entre o eu e o duplo aparece mais profunda.

Mas é muito evidente a partir destas inspirações que a cisão dramática do Eu não deve ser aplicada apenas no sentido cético, para a rejeição absoluta das mesmas, mas que é de facto a fórmula metafísica para a explicação do homem, cujo ser interior se dá a conhecer excecionalmente mesmo na vigília, como, por exemplo, no caso do génio de Sócrates.

* Platão: 'A República', ix. 1.
Sófocles: 'Édipo Rei', 981.
Agostinho: 'Confissões', x. c. 11.

Uma sonâmbula de Kerner disse: 'Aquilo que sai de mim para outro cujo interior devo examinar, não o posso descrever mais adequadamente do que dizendo que é o meu eu magnético, todas as forças da alma.'* Mesmo nas ações involuntárias do sonambulismo este dualismo se traia. Uma sonâmbula de Reichenbach tinha encomendado algum linho para ser confecionado, o qual foi entregue enquanto ela jazia no sono magnético. Ela conversou aí vivamente com a costureira e mostrou grande deleite quando esta lhe exibiu o linho; mas desejou depois que a pudessem acordar, tal como outra

rapariga poderia ter chamado uma amiga para lhe mostrar o bordado. Sendo

* Kerner: 'Geschichte zweier Somnambulen', 192.

acordada, nada sabia do que tinha acontecido, e teve de lhe ser dito novamente que o linho tinha chegado.* Assim também, ao localizarem a sua perceção na região ganglionar do seu plexo solar, os sonâmbulos implicam este dualismo. Agem frequentemente como se outra pessoa lhes estivesse a falar a partir da região do estômago. † Relata-se de uma sonâmbula francesa que ela esfregava esta parte com o dedo para excitar a sua atividade, e depois curvava a cabeça como que para escutar.

Dessa forma, descreveu exatamente o que se passava na casa ao lado e previu o que lhe aconteceria até ao fim da sua doença. Ao mesmo tempo sofria dores violentas no estômago — sendo os espasmos frequentemente a condição do despertar interior — e zangava-se como que com uma terceira pessoa, a quem suplicava com lágrimas que se calasse. Ao longo deste estado, distinguia de si própria a pessoa que a inspirava.‡ De modo semelhante, aquela sonâmbula cujo eu magnético na cisão dramática parecia um génio visível, ao qual chamava sempre 'Messkuss', desejou que o seu magnetizador lhe fizesse algumas perguntas, e perante a recusa deste, porque 'Messkuss' nada sabia, dramatizando-se o seu sentimento ofendido, disse que Messkuss se tinha zangado com essa fala, se tinha ido embora e não voltaria.§

Sendo a diminuição da consciência sensorial — a condição da emergência da latência das faculdades transcendentais — comum à loucura, à 'possessão' e ao sonambulismo, é de esperar que o dualismo da consciência encontre expressão também nas primeiras condições. Assim, uma pessoa 'possuída' respondeu às admoestações do seu confessor que este último não era o confessor dela, mas sim de Trine, sendo este o seu próprio nome.* Pessoas loucas falam frequentemente de si mesmas na terceira pessoa.† Mesmo em doenças ordinárias acontece que os doentes falam assim de si próprios no passado, quando há uma falha na continuidade da consciência.‡

Uma pessoa louca tinha uma memória exata do seu passado até ao início da sua doença, mas estas reproduções não eram recordações, e ela atribuía-as a outro. Falando de si mesma, usava a notável expressão 'A pessoa de mim mesma',§ que designa com exatidão filosófica a nossa forma fenoménica terrestre.

* Reichenbach: 'Der sensitive Mensch', ii. 689.
† Schindler: 'Magisches Geistesleben', 134.
Kieser: 'Archiv', ii. 1, 159.
§ 'Archiv', x. 3, 40.

Essa cisão ocorre também sob a influência do clorofórmio. Uma ama que foi recentemente enviada ao dentista gritou durante a operação, mas ao mesmo tempo fez a si mesma a pergunta — como relatou depois de acordar — de quem seria que estava a gritar tão violentamente. O duplo sentimento é muito pronunciado nos sonâmbulos no 'sono profundo', de modo que falam de si mesmos na terceira pessoa. À pergunta 'Por que ela, e não tu?', a resposta de uma delas foi: 'Ela é o corpo que tu vês e tocas, o espírito é o Eu, e o seu corpo é agora a alma, que noutras ocasiões é levada pelo seu corpo; esta é também a razão pela qual os duplos sonâmbulos|| falam de si mesmos na terceira pessoa.'

Reichard: 'Beiträge zur Einsicht in das Geisterreich,' i. 316. † Ladame: 'La Névrose hypnotique,' 43. ‡ Griesinger: 'Krankengeschichte,' 341, etc. Leidesdorf: 'Lehrbuch der psychischen Krankheiten,' 117. § Leuret: 'Fragments psychologiques,' s. l. folie, 277. || [O sono 'duplo' é a condição conhecida como 'sono profundo' (Hochschlaf). Tr.] 'Archiv,' xii. 1, 159.

Após todas as razões aduzidas, que nos obrigam a reconhecer um dualismo da alma, é escassamente necessário acrescentar que já estamos justificados nisso pela única razão lógica, a falta de continuidade da consciência sobre a qual insiste Griesinger. Sem memória não há Eu, como foi observado por Santo Agostinho, que, louvando o milagre da memória, disse que ela era a sua alma, o seu

próprio ser, e que sem ela não poderia sequer nomear-se a si mesmo.* Vários fios de memória, contudo, significam uma separação de pessoas no seio de um único Sujeito. Portanto, diz Leibniz, 'Pudéssemos nós supor, ou duas faculdades de consciência diferentes e sem ligação a operarem alternadamente no mesmo corpo, uma sempre durante o dia, a outra durante a noite, ou a mesma consciência a operar a intervalos de tempo em dois corpos diferentes, a questão teria de surgir sobre se, no primeiro caso, o homem do dia e o homem da noite — por assim dizer — não seriam duas pessoas tão diferentes como Sócrates e Platão, e se, no segundo caso, não haveria uma única pessoa em dois corpos diferentes.'†

A primeira destas suposições acontece efetivamente no sonambulismo, o qual provada assim o dualismo do nosso Sujeito. Cada consciência pessoal é mantida unida pela memória conetiva das suas ideias, e, faltando a ponte da memória entre duas condições psíquicas, devemos logicamente falar de duas pessoas.

Esta questão fica definitivamente decidida quando vemos que os sonâmbulos, na mudança de condição, se sentem como pessoas diferentes. Kerner diz de uma: 'Antes de se deixar despertar, ela despedia-se de mim como de costume antes do despertar, como se estivesse agora a partir, e após acordar parecia outra pessoa; era o seu eu magnético, o eu que era meu íntimo, que, por assim dizer, se despedia de mim.' E de outra diz ele: 'Ela saudava-me ao entrar no sono magnético, e despedia-se de mim antes que o seu outro eu, desperto, reaparecesse.'*

'Confissões', x. c. 6.

† Leibniz: 'Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand', ii. 427, s. 23.

Agora, como os interesses das duas pessoas do nosso Sujeito não são idênticos, os sonâmbulos solicitam aos seus médicos, e na verdade insistem, que as duas metades do seu ser sejam mantidas tão afastadas quanto possível. Assim, o Dr. Kluge relata o caso de uma jovem senhora que, no sono magnético, tirava as suas roupas supérfluas para

poder trabalhar mais comodamente no caixilho de bordar; mas, assim que a hora de acordar se aproximava, ela colocava sempre o bordado de parte, voltava a vestir-se e recompunha exatamente a mesma posição em que esteve antes de adormecer, para não se assustar ao acordar com a sua aparência invulgar.'†

Que esta dupla consciência pode até estar simultaneamente presente, temos o testemunho de Van Helmont, o qual, tendo provado raiz de acónito com a ponta da língua, caiu num êxtase no qual viu a sua condição tão objetivamente 'como se ela pertencesse a um homem de outro mundo.'‡

No ponto mais alto desta objetividade ocorre aquele fenómeno extraordinário, a visão pelos sonâmbulos dos seus corpos como estando separados deles próprios, um caso especial do chamado 'duplo', como também acontece em doenças graves e especialmente com pessoas moribundas.

Kerner: 'Geschichte zweier Somnambulen', 151, 172.
† Kluge: 'Darstellung', etc., 386.
‡ J. B. Van Helmont: 'Demens idea', etc., §§ 12-16.

Um caso desses em Frankfurt é relatado por Schopenhauer: 'Como se sente?' perguntou um médico aqui há não muito tempo ao seu paciente. 'Melhor agora, desde que somos dois na cama!' foi a resposta, morrendo o paciente pouco depois.* Um caso semelhante foi-me relatado recentemente pelo Dr. Billinger em Munique. Ele estava a tratar de pneumonia notha um homem de oitenta anos que, à pergunta do médico, 'Como se está a sentir?', escassos dias antes da sua morte respondeu: 'Um de nós bastante bem, o outro miseravelmente.' Ora, isto acontece no auge do sonambulismo, no chamado 'sono profundo' ou duplo.

O claríssimo despertar interior associado a este estado produz assim também a maior oposição das duas pessoas do nosso Sujeito, e os sonâmbulos falam então do seu corpo como de um objeto estranho, embora haja frequentemente ainda um sentimento de identidade. Uma

sonâmbula, que via assim o seu próprio corpo deitado diante de si, disse ao seu médico que lhe era repugnante rejubilar-se com ele. Outra, descrevendo o seu êxtase, disse que ao início caiu num estado sonambúlico, mas que depois viu o seu corpo separado de si, imóvel, frio e pálido como um cadáver, enquanto ela aparecia a si mesma como uma névoa, contudo, pensava separada do seu corpo.

Nesta condição via e compreendia muito mais do que no sonambulismo. Após um quarto de hora, no máximo, a névoa moveu-se em direção ao seu corpo, ela perdeu a consciência e o êxtase chegou ao fim.†

Schopenhauer: 'Ueber Geistersehen'.
† Champignon: 'Physiologie', etc., 100, 101.

Para julgar retamente o sonambulismo, devemos lembrar-nos sempre de que ele não é de modo algum uma exaltação da consciência intelectual e moral ordinária, sendo esta consciência ordinária, pelo contrário, suprimida; além disso, que ele não pode de modo algum produzir novas faculdades psíquicas, mas proporciona meramente a condição adequada para a emergência da latência da pessoa transcendental em nós, com a qual estas faculdades aparentemente novas estão associadas.

O sonambulismo é apenas a condição destas faculdades, não a sua causa; elas já estão latentes em nós, e emergem com uma oportunidade favorável. Se, contudo, existem latentes em nós faculdades psíquicas, isso é equivalente a dizer que a consciência de si normal não esgota o nosso Eu, estando uma segunda pessoa do nosso sujeito além da primeira. Mas este dualismo é tanto mais de afirmar quanto estas duas pessoas apenas emergem alternadamente, não se misturando as suas atividades. Isto é pelo menos a regra, e portanto as condições nas quais o lado transcendental do nosso ser se encontra disponível são as do sono.

Assim diz Van Helmont que os poderes mágicos do homem estão adormecidos e precisam apenas de ser despertados;* e o místico Tauler expressa o mesmo quando diz: 'Se o homem há de agir interiormente, deve retrair todos os seus poderes, como que para um canto da alma, excluindo todas as imagens e formas; o seu estado deve ser de esquecimento e desconhecimento (nichtwissen); aí ele pode trabalhar.'†

Inversamente, a pessoa transcendental fica novamente latente quando a pessoa ordinária acorda. A compreensão sensorial conectada com a existência terrestre é, como diz Filo, produzida como Eva, enquanto Adão, o espírito, dorme.‡

Helmont: 'De Magneticâ vulnerum curatione', § 159. † Görres: 'Christliche Mystik', i. 468. ‡ Philo: 'Leg. Alleg.', ii. 1092.

Os próprios sonâmbulos representam o facto de forma semelhante. O rapaz sonâmbulo Richard, cujo médico era o seu irmão, tendo previsto algo do futuro e sendo questionado pelos seus amigos sobre por que razão eles também não tinham tal conhecimento, respondeu excelentemente: 'Vós realmente também o sabeis, mas não sabeis que o sabeis.'* Noutras palavras: o homem transcendental é clarividente, mas o homem terrestre nada sabe disso porque a sua consciência sensorial o isola do seu próprio ser essencial.

O inconsciente em nós obtém em conformidade uma definição adicional como individual, e não, como uma gota no mar, para ser panteisticamente resolvido; e além disso como consciente em si mesmo, mas independentemente do organismo sensorial. Não é o nosso Sujeito todo, como os dualistas supõem, que está agora empenhado com as funções do sentido, aplicando-se apenas doravante a funções transcendentais; mas ambas as metades do nosso ser estão contemporaneamente ativas, embora o transcendental permaneça oculto para a pessoa terrestre.

Na doutrina dualista da alma, a consciência sensorial é a sua função presente, enquanto o órgão que serve esta função — sentidos e

cérebro — pertence a um corpo em si mesmo morto. Segundo esta conceção, se o Sujeito transcendental for representado sob forma circular, dividindo este círculo a nossa cabeça do tronco, deveríamos penetrar o círculo com a consciência sensorial, permanecendo a massa morta do corpo fora dele.

Mas para uma solução monista do dualismo do corpo e da consciência sensorial, não podemos atribuir uma função corporal especial à alma, e o instrumento desta função ao corpo; antes devem ambos, o corpo e a alma ativamente terrestre, proceder de um princípio comum: o Sujeito transcendental.

Görwitz: 'Idiosomnambulismus', 136.

O modo de cognição ordinário deve assim — e até aí os materialistas têm razão — ser certamente considerado como uma função do cérebro; mas para este corpo, juntamente com todas as suas funções conscientes e inconscientes, o Sujeito transcendental é à priori; ele construiu para si mesmo, em prol da sua imersão nas coisas terrestres, o correspondente instrumento corporal, e dotou este com o aparelho cognitivo necessário para a sua informação. Seja apenas observado de passagem que esta conceção, referindo-se apenas ao significado metafísico dos processos biológicos, não previne nenhuma explicação física possível destes processos, portanto não, em particular, a moderna teoria da evolução.

Se, contudo, é o próprio Sujeito transcendental que forma para si mesmo o corpo terrestre, então novamente aparece como altamente provável que a imersão nas coisas terrestres seja um ato voluntário deste Sujeito.

A Bi-Unidade do Homem.

Assim jaz, não revelado à nossa consciência de si, um Sujeito transcendental no fundo do nosso ser, a raiz da nossa individualidade; ele distingue-se da metade sensorial do nosso ser tanto pela forma como pelo conteúdo da cognição, como estando em outras relações

com a Natureza, isto é, recebendo outras impressões dela, e reagindo assim de outro modo sobre elas, do que o homem sensorial.

Mas isto confronta-nos com um problema filosófico que exige imperativamente uma solução: o problema da bi-unidade do homem.

Apareceu, na verdade, que as duas metades do nosso ser não funcionam na nossa experiência simultaneamente; elas estão, isto é, em antagonismo temporal; mas esta diferença de tempo é apenas ótica, por assim dizer, como a do sol e das estrelas; não obstante a não-simultaneidade de funções, deve portanto haver simultaneidade de existência, e como uma existência sem função é impensável, pode dizer-se, continuando a analogia: assim como as estrelas ainda brilham de dia, embora não para a nossa vista, assim também o Sujeito transcendental funciona constantemente, embora inconscientemente para o homem terrestre. Fosse a não-simultaneidade de funções não meramente ótica, mas real, seríamos levados a admitir que o sonambulismo origina faculdades transcendentais. Mas isto não é pensável; ele só pode elevar acima do limiar da sensibilidade o que já estava latente abaixo dele. Esta latência, contudo, existe apenas para a consciência cerebral, para a qual de facto todo o Sujeito é transcendental, isto é, latente.

Ora, se o Sujeito deve ser considerado como constantemente ativo, então as funções sensoriais e transcendentais prosseguem lado a lado juntas, isto é, somos seres de simultânea pertença ao mundo do sentido e ao mundo transcendental. A principal distinção entre as doutrinas dualistas e monistas da alma é aqui indicada; não somos transportados apenas na morte para o mundo suprassensível; mas vivemos nele já agora, só que, como pessoas terrestres, nada sabemos dele.

Isto leva-nos ao ponto em que a possibilidade de fenómenos místicos é pela primeira vez demonstrável. É sobre o problema do misticismo que a doutrina dualista da alma naufraga historicamente, sendo o resultado histórico que ambas foram abandonadas. Ora, se em vez de naufragar sobre este problema a doutrina monista da alma o

explicasse, então a possibilidade do misticismo ficava demonstrada para a multidão daqueles que ignoram a sua realidade simplesmente por não olharem para ela.

Se as duas pessoas do meu Sujeito forem sucessivas, como se afirma na doutrina dualista da alma, então nenhum misticismo é possível, exceto talvez pela intervenção de seres supraterrestres, sejam eles anjos ou diabos. Nisto a Idade Média foi inteiramente consistente.

Se, por outro lado, somos simultaneamente membros de ambos os mundos, então a psicologia transcendental resulta de imediato da mobilidade do limiar, e, não obstante a estabilidade da nossa consciência sensorial no mundo fenoménico, o nosso envolvimento com o mundo transcendental deve frequentemente trair-se.

A simultaneidade das duas pessoas do nosso Sujeito é assim o fundamento de todo o misticismo, e é pressuposta em cada mudança das suas formas; o misticismo ergue-se ou cai com a bi-unidade do homem. Desta fórmula o mínimo que se pode inferir é que entre as duas pessoas do meu próprio Sujeito, a inconsciente e a consciente, podem surgir relações místicas; pois dado que a consciência sensorial nos isola da totalidade da Natureza mais do que nos liga a ela, ao passo que a consciência transcendental está muito mais intimamente envolvida nesta totalidade, segue-se que com a mobilidade do limiar da sensibilidade devem vir à luz faculdades que, do ponto de vista do sentido, parecem impossíveis.

Em todos os aspetos podemos com Görres chamar ao sonambulismo 'uma relação mágica do homem consigo mesmo';* i.e., uma relação entre as pessoas do nosso Sujeito. O verdadeiro místico, sem dúvida, vai ainda mais longe, afirmando que não só entramos em relação mágica com o nosso Sujeito transcendental, mas através deste Sujeito também com outros seres transcendentes.

Que estas faculdades mágicas não são adquiridas apenas na morte, mas já estão latentes em nós, é uma doutrina muito antiga. A filosofia hindu reconhece os poderes mágicos da Psique, chamados

artha ahamkārasya— isto é, os poderes do meu Eu. A emergência do Sujeito transcendental no êxtase é descrita com notável precisão nos Upanixades dos Vedas, e na Índia, Mesmer e Puységur certamente não teriam gozado da fama de descobridores. Com evidente referência ao plexo solar, que desempenha tão grande papel no sonambulismo, diz-se: 'No cavo do coração reside a Pessoa imortal.'†

O conhecimento dos poderes mágicos do homem nunca se perdeu na Índia. Mas são apenas os constituintes exotéricos deste conhecimento que ouvimos nas realizações extraordinárias dos faquires indianos;‡ embora se diga que membros da 'Sociedade Teosófica', que consiste de indianos e europeus, e professa a investigação dos poderes mágicos do homem, estão a ser parcialmente instruídos em doutrinas esotéricas.

Görres: 'Die Christl. Mystik', iii. 316.

† [Com todo o respeito pelo autor, é quase certo que nenhuma referência do género era pretendida. Expressões semelhantes são frequentes nos Upanixades, mas dar-lhes um sentido fisiológico seria contrário a todo o espírito da filosofia, e à sua expressão poética. Tr.]

‡ Jacolliot: 'Voyage au Pays des Fakirs charmeurs'.

Nos versos do Agrouchoda-Parichai ordena-se que setenta sacerdotes, todos com mais de setenta anos de idade, guardem a 'lei do lótus'; que esta permaneça oculta do povo; e que não só os sacerdotes que revelarem os segredos ao público, mas até aquele que revelar os segredos de um grau superior a um iniciado do grau inferior próximo, sejam mortos. Contra tal segredo não há em princípio certamente nada a objetar, pois o resultado de degradar a ciência ao nível popular pode ser visto na desmoralização materialista da nossa geração, e tal como do mesmo modo muitos aspetos do Espiritualismo americano mostram o resultado do contacto popular com mistérios ocultos.

Os poderes mágicos do homem eram também bem conhecidos dos filósofos gregos, especialmente da escola alexandrina, Porfírio,

Jâmblico, Plotino, etc., e na Idade Média encontramos este conhecimento em Paracelso, Van Helmont, Porta, Cardano, Maxwell, Robert Fludd, Agrippa von Nettesheim, Wirdig, Athanasius Kircher, Campanella, etc. Assim, o nosso século permanece só na sua ignorância do lado positivo do nosso Inconsciente.

Primeiro na 'Filosofia do Inconsciente' de Hartmann é o problema do Inconsciente novamente retomado, e as linhas principais das suas diferentes emanações foram esboçadas; mas para ele o Sujeito transcendental resolve-se na substância do mundo. Por outro lado, em Kant, que nisto, como em tantos aspetos, não foi ultrapassado, encontramos este Sujeito fortemente acentuado.

A sua época estava muito pouco disposta a admitir poderes mágicos no homem. Mas Kant considerava a coisa como possível, porque como um lógico provado sabia que tudo é possível exceto o que contém uma contradição lógica, que portanto nada podemos prescrever à experiência, mas devemos aceitar o que ela oferece, seja tão espantoso como for. De modo que, quando Kant ouviu falar dos poderes mágicos do seu contemporâneo Swedenborg, não só recolheu informação precisa sobre ele, mas determinou-se também a ler as obras deste místico. Aconteceu aquilo que deve acontecer sempre em tais casos — um entendimento agudo e exato não tem simpatia com as apresentações não controladas da intuição. Mas Kant ficou altamente espantado com a similaridade da teoria da natureza transcendental do homem, a qual ele próprio tinha deduzido da razão pura, com a de Swedenborg.

Porque Kant falou não sem ironia de si mesmo sobre a sua expetativa enganada, os seus 'Sonhos de um Visionário' têm sido considerados principalmente a partir do seu lado negativo, e com o esquecimento, ou com o desejo de esquecer, das suas afirmações muito positivas. Entre estas últimas está aquela que expressa o problema fundamental da doutrina monista da alma: 'Confesso que estou muito disposto a afirmar a existência de naturezas imateriais no mundo, e a colocar a minha própria alma na categoria destes seres.'

E para que não haja dúvida de que ele queria dizer a simultaneidade das duas pessoas do nosso Sujeito, acrescenta: 'A alma humana deveria, pois, ser considerada como já na presente vida conectada ao mesmo tempo com dois mundos, dos quais, na medida em que está confinada à unidade pessoal com um corpo, apenas o material é claramente sentido.' Finalmente, expressa definitivamente a sua crença: 'É portanto tão bom como provado, ou, para ser difuso, poderia facilmente ser provado, ou, melhor ainda, será doravante provado, não sei onde nem quando, que a alma humana mesmo nesta vida está em comunhão indissolúvel com todas as naturezas imateriais do mundo dos espíritos, que age mutuamente sobre elas e delas recebe impressões, das quais, contudo, como homem está inconsciente, enquanto tudo vai bem.'

Em linguagem sugestiva, contudo, a doutrina monista da alma é expressa como se segue: 'É, pois, verdadeiramente um e o mesmo Sujeito que pertence ao mesmo tempo ao mundo visível e ao invisível, mas não exatamente a mesma pessoa, visto que as representações de um mundo, em razão da sua qualidade diferente, não estão associadas a ideias do outro, e portanto o que penso como espírito não é lembrado por mim como homem.'*

De modo semelhante ensinou Swedenborg: 'O homem é assim constituído que está ao mesmo tempo no mundo espiritual e no mundo natural. O mundo espiritual é onde os anjos estão, e o mundo natural é onde os homens estão; e porque o homem é assim constituído, tem um interior e um exterior, o interior pelo qual está no mundo espiritual, e o exterior pelo qual está no mundo natural.'†

Na introdução aos seus 'Sonhos de um Visionário', Kant diz, com referência à clarividência de Swedenborg, que 'inferências espantosas teriam de ser tiradas se apenas um acontecimento desse género pudesse ser suposto como provado.' Atualmente, portanto, a matéria encontra-se assim: Desde a morte de Kant os poderes mágicos dos sonâmbulos foram tão confirmados que apenas para a ignorância é o ceticismo ainda possível. Ora, dado que Kant confessaria hoje que centenas de tais factos estão provados, os quais levam a 'inferências

espantosas', somos logicamente obrigados a conformar-nos com essas mesmas inferências. As citações acima contêm-nas. Mas essas citações não exibem o que poderia eventualmente ter sido uma fase meramente transitória no desenvolvimento de Kant; pois ele nunca abandonou as suas opiniões sobre o homo noumenon, o qual remeteu para um mundo inteligível. Pela sua solução do problema da liberdade* — a qual solução, segundo Schopenhauer, está entre as mais profundas que o homem alguma vez pronunciou† — Kant mostra que ao longo de toda a sua vida teve a mesma crença que expressou nos seus 'Sonhos de um Visionário', e que vai sobre a dupla natureza do homem. A doutrina monista da alma tem em conformidade o apoio da obra principal de Kant, e, na verdade, como Schelling também reconheceu,‡ das suas partes mais profundas.

Kant: Werke (Rosenkranz), vii. 45, 52, 53, 59. † Swedenborg: 'Leben und Lehre', Frankfurt, 1880.

Os sistemas do nosso século — Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer, Hartmann e Hellenbach — são apenas desenvolvimentos de germes kantianos, os quais provam os seus poderes produtivos extraordinários novamente nisto, em que também a doutrina monista da alma está pré-formada neles.

Mas da história da filosofia também aparece que a bi-unidade do homem é inevitavelmente concluída a partir dos poderes mágicos da alma. Os alexandrinos, que não só sabiam destes poderes, mas eles próprios os experimentavam, foram também levados imediatamente a inferências concordando notavelmente com as de Kant.

'Kritik der reinen Vernunft' (Rosenkranz), 418-427. 'Kritik der praktischen Vernunft', 224-231. 'Metaphysik der Sitten', 80-100.

† 'Kritik der Kantischen Philosophie'.

‡ Schelling: 'Ueber das Wesen der Menschlichen Freiheit' (Werke, vii.), 333-416.

Segundo Plotino, a alma não está totalmente afundada no corpo — como se afirma na doutrina dualista da alma — mas 'apenas uma

parte de nós está aprisionada pelo corpo, como se alguém estivesse com os seus pés na água, estando o resto do corpo fora dela.'*

Segundo ele, o homem tem uma alma dupla, um duplo Eu; o mais elevado habitando puramente no suprassensível, e o menor envolvido no corpo e na sua atividade.† A alma mais elevada não se afasta do inteligível, permanece no inteligível mesmo durante a vida terrestre, e deixa descer apenas a alma inferior, a qual é, por assim dizer, dependente dela, para o mundo do sentido.‡ Esta conceção recorre em Plotino numa grande variedade de expressões; ele coloca as verdadeiras realidades no mundo inteligível, e diz que uma parte da alma nunca sai dele.

'Se finalmente eu devesse aventurar-me a declarar a minha convicção, contrariamente à opinião de outros, livre e decididamente, é a de que a nossa alma não está totalmente imersa, mas uma parte dela permanece continuamente no inteligível; apenas a parte existente no sensorial, quando é predominante, ou antes quando é subjugada e confundida, nos impede de atingir a perceção daquela que é contemplada pela parte superior da alma.'§

Os filósofos alexandrinos vieram para a linha da frente numa altura em que a filosofia grega se tinha resolvido em ceticismo. Em desespero de encontrar a verdade por via do pensamento discursivo, e atribuindo a falha ao caráter sensorial da nossa cognição, procuraram atingir a verdade em condições de êxtase libertadas do sentido. 'Portanto,' diz Plotino, 'as almas são até certo ponto anfíbias, porque, alternando necessariamente, levam uma vida dividida entre este lado e aquele lado.'*

Ora, da simultaneidade das duas pessoas do nosso Sujeito, segue-se que com a supressão do sentido a consciência transcendental emerge incontinenti, não sendo então produzida pela primeira vez. Isto é também percebido por Plotino, que diz que, ao afastarmo-nos do sentido, o suprassensível se apresenta espontaneamente, sem que seja necessário qualquer outro processo para o eliciar. Assim que a

obstrução — a consciência sensorial — é removida, a atividade natural da alma, que é dirigida ao suprassensível, é evidente.†

Plotino: 'Eneadas', vi. 9, 8.
† Ibid., i. 1, 10; vi. 7, 5.
‡ Ibid., iv. 3, 19; iv. 8, 8; iii. 4, 3; iv. 7, 13; iv. 3, 12.
§ Ibid., iv. 1, 1.

O neoplatónico Amónio Sacas também ensina a bi-unidade do homem. Diz que a alma está em parte na terra e pensa através do sentido, e em parte no mundo inteligível (ἐν νοητοῖς τόποις) no pensamento imediato.‡ Plutarco expressa-se ainda mais distintamente; na verdade, soa como se já estivesse preparado para indicar a cisão do Eu como a fórmula para a explicação do homem, advertindo contra a confusão da segunda pessoa do nosso Sujeito com um Sujeito alheio — como os sonâmbulos na sua maioria fazem — quando diz que a razão é aquela parte da alma que, no afundamento desta última no corpo, não é engolida pela matéria; não está portanto em verdade no homem, mas fora dele, e seria mais correto chamar-lhe o démone do que a razão.* Na conceção cristã do mundo que se seguiu, este démone interior do homem é transformado num anjo da guarda, e o Sujeito transcendental é confundido com um Sujeito transcendente.

Plotino: 'Eneadas', iv. 8, 4. † Ibid., i. 2, 3, 13; i. 6, 6.
‡ Zeller: 'Griechische Philosophie', iii. 2, 436.

Se tomarmos qualquer um dos místicos da Idade Média, encontramos aí também as mesmas perspetivas. Na 'Theologia Germanica' — cujo autor é, creio, ainda desconhecido — a qual foi descoberta por Lutero e por ele, como por Schopenhauer, altamente prezada, diz-se: 'Ora, a alma criada do homem tem também dois olhos. Um é o poder de ver na eternidade; o outro o de ver no tempo e nas criaturas. Mas estes dois olhos da alma do homem não podem ambos realizar o seu trabalho ao mesmo tempo; mas se a alma há de ver com o olho direito na eternidade, então o olho esquerdo deve fechar-se e abster-se de trabalhar, e estar como se estivesse morto. Pois se o olho esquerdo estiver a cumprir o seu ofício para com as coisas exteriores

— isto é, mantendo conversação com o tempo e as criaturas — então deve o olho direito ser impedido no seu trabalho — isto é, na sua contemplação. Portanto, quem quer que vá ter um deve deixar ir o outro; pois "ninguém pode servir a dois senhores".'†

A cognição sensorial e a transcendental encontram-se assim, é verdade, em antagonismo temporal, mas não no sentido da doutrina dualista, mas sim da monista, isto é, são ambas possíveis no âmbito da existência terrestre.

Plutarco: 'De genio Socratis'.
† 'Theologia Germanica', c. 7 (trad. por Susanna Winkworth).

Este antagonismo, e a elevada estima da cognição transcendental, que corre através de todo o misticismo, foram sempre condutores ao ascetismo e ao desprezo pelo corpo e pelos seus impulsos terrestres entre os místicos da Idade Média, como antes com os filósofos indianos e alexandrinos, cujo ideal de incorporeidade (άσωματία) era tão extremo que Plotino, envergonhado do seu corpo, recusou sentar-se para Amélio lhe fazer o retrato, e até ocultou o seu aniversário e origem.*

Assim encontramos uma concordância de perspetivas, não só entre todos os místicos que observaram as faculdades transcendentais em si mesmos, mas também entre todos os filósofos que descobriram estas faculdades em organizações anormais, ou em organizações normais em estados anormais. Daqui a inferência a partir destes fenómenos para a dupla natureza do homem é logicamente compulsória. Quando, além disso, vemos que Kant, independentemente, como parece, de qualquer experiência desta natureza, por mera penetração do seu extraordinário intelecto no problema humano, foi levado a conclusões semelhantes, as quais manteve ao longo de toda a sua vida, a concorrência destas três linhas de pensamento bem pode ser considerada como um comprovativo marcante para a verdade da doutrina monista da alma.

Ora, se entre o homem e a coisa-em-si, chamemos-lhe Deus, ou Pã, ou Natureza, se deve interpor o Sujeito transcendental, então o problema da nossa existência aparece sob uma luz completamente nova. Nem o teísmo, com a doutrina dualista da alma, nem o panteísmo, nem o materialismo ultrapassam a contradição entre o instinto do homem para a felicidade e os sofrimentos da sua vida terrestre. Estes sofrimentos não podem ser atribuídos aos seus merecimentos em nenhum sistema no qual o homem por poder estranho brota do nada para a existência no nascimento, isto é, obtém a individualidade apenas no nascimento.

Para nos aliviar desta contradição, necessitamos de um sistema no qual ao pessimismo seja concedida a sua verdade incontestável, contudo, o nascimento apareça como o ato livre de um ser cuja individualidade não pode portanto surgir primeiro no nascimento, e que é assim de significado mais do que fenoménico para o breve período da vida [física]. Com o reconhecimento da pré-existência, a dificuldade principal cai por terra, porque então o merecimento e a punição são ainda logicamente pensáveis; mas a hipótese mais imediatamente sugerida é a de que a vontade do nosso Sujeito transcendental trouxe ela própria a nossa encarnação, cuja vontade deve ser considerada, no sentido metafísico, como livre.

Porphyrius: 'Vita Plotini'.

Na história da filosofia é uma opinião frequentemente recorrente a de que o homem, como ser pré-existente, se entrega livremente à existência terrestre. Segundo Filo, as almas, impulsionadas pela atração para a materialização corporal, estão continuamente a descer do céu para a terra,* sendo a sua ligação a um corpo assim o seu ato livre.† Segundo Plotino, também, a alma não está unida ao corpo por um poder estranho, mas cada alma entra num corpo correspondente à sua condição e à sua vontade, determinando cada uma a sua posição na vida pelo seu próprio ato e inclinação.‡ No nascimento perdemos a recordação da existência transcendental, tal como os sonâmbulos perdem a recordação da sua vida de sono ao acordar; mas esta perda de memória aplica-se apenas à pessoa terrestre; apenas para esta é

verdade que, como diz Plotino, uma das nossas duas existências nos está oculta.

Philo: 'Quod a Deo mittuntur somnia'.
† Zeller: 'Philosophie der Griechen', iii. 2, 492.
‡ Plotino: 'Eneadas', iii. 2, 12; iv. 4, 45; iv. 8, 5; v. 1, 1.

'Esta atividade, contudo, não está oculta de todo o eu, mas apenas de uma parte dele; tal como, quando a função vegetativa está ativa, a perceção desta atividade pelas faculdades do sentido não é transmitida para a consciência geral do homem.'*

Ora se, como de facto é admitido por Fichte e Schelling, o Eu é o meu próprio ato, isso só é concebível se houver um dualismo de pessoas no meu próprio Sujeito. Apenas neste sentido posso eu ser causa de mim mesmo; qualquer outra conceção equivaleria à causa sui, i.e., sugere (quanto a Schopenhauer) o Barão de Münchhausen, que se eleva a si mesmo para fora do pântano puxando pelo seu próprio toucado.† O meu Sujeito transcendental pode ser causa da minha personalidade terrestre; não é assim a individualidade que começa no nascimento, mas apenas o Eu sensorial, terrena e condicionalmente determinado.

Duas vezes já, no decurso da exposição precedente, nos aproximámos desta conceção da existência terrestre como um ato livre. Em princípio, ela segue-se da prova de um Sujeito transcendental como princípio organizador em nós; este Sujeito, contudo, no qual o dualismo do corpo e da alma sensoriais e conscientemente ativa é monisticamente suprimido, encontramo-lo por fim na análise de todas as funções psicológicas e fisiológicas. Ora, como vimos, a estes fundamentos reais para a espontaneidade da nossa existência terrestre acede uma razão lógica.

Plotino: 'Eneadas', i. 4, 9.
† ['O materialista é como o Barão de Münchhausen, que, ao nadar na água a cavalo, puxou o cavalo para o ar com as suas pernas, e

a si mesmo também pelo seu toucado.' — 'Die Welt als Wille und Vorstellung', vol. i., p. 34 (trad. de Haldane e Kemp). — Tr.]

Pois se o materialismo, o panteísmo e a doutrina dualista da alma nos envolvem em contradições éticas, ao fazerem a individualidade originar-se no nascimento e emergir do nada por um poder que lhe é estranho; após descartar estas conceções sem rumo, porque contraditórias, resta apenas a conceção teleológica, removendo estas contradições, e derivando a vida terrestre do impulso para a encarnação de um Sujeito transcendental. A verdadeira prova desta conceção só pode de facto ser proporcionada por factos, e evidentemente só podemos encontrar estes na análise da ocorrência que introduz a nossa existência terrestre — o nascimento, e daquele mistério que antecede o nascimento: a metafísica do amor sexual.

Se o ser orgânico se originasse apenas em relações físicas e químicas, deveria estar no âmbito da biologia resolver o problema da vida. Mas para esta tarefa ela não cresceu. A vida não pode ser explicada a partir da matéria, mas requer novamente a vida para a sua explicação, e pressupõe omne vivum ex ovo *(todo ser vivo provém de um ovo).* Nem tem o futuro qualquer promessa, dado que a biologia como tal pode apenas mostrar sempre as condições sem as quais a vida não surge, nunca as causas das quais ela surge. Esta confusão entre condição e causa é, é verdade, assaz comum em manuais biológicos.

Somos, pois, dirigidos para além do processo fisiológico do nascimento, de modo a obter da análise do amor sexual a prova positiva da espontaneidade da nossa existência terrestre.

O significado metafísico do amor tem sido conhecido por apenas alguns filósofos. Parece como se se tivesse abstido desta investigação por razões de decência, sem consideração pelas palavras de Bacon, de que o que é digno de ser é digno de ser sabido.* 'Novum Organon', i. s. 120.

Schopenhauer, por profunda penetração neste problema, sabia que o amor é metafísico, i.e., que a sua qualidade, intensidade e direção são determinadas por uma vontade metafísica, chamando à existência a criança que é de esperar da ligação destes pais particulares.* Esta vontade metafísica não é distinguida por Schopenhauer de uma vontade cega universal. Mas como atrás da forma fenoménica humana encontrámos primeiro o Sujeito transcendental, a coincidência do amor dos pais com o impulso para a encarnação da criança pré-existente é imediatamente sugerida.

Para perceber a fonte instintiva do amor, é necessário primeiro exibir a sua relação com o impulso sexual universal, cujo caráter instintivo se manifesta mais distintamente por muitos pré-arranjos no reino animal. Cada instinto refere-se a um fim da Natureza externo ao indivíduo atuante e à sua consciência; nem é isto de todo afetado pela conceção darwiniana do instinto como originando-se através de hábito biológico. Ora, este fim da Natureza trair-se-á nos resultados do ato instintivo.

Temos, pois, de perguntar em que é que o resultado do amor se distingue do do impulso sexual. Esta diferença deve mostrar se em ambos os casos há um instinto, ou não. Ora, no mundo animal o resultado é a multiplicação quantitativa dos indivíduos; as variações do tipo específico são tão ténues, mostrando-se primeiro como cumulativas após tantas gerações, que as podemos negligenciar em comparação com as variações muito maiores da posteridade humana. Após a multiplicação quantitativa de indivíduos no mundo animal, a luta pela existência atua desfavoravelmente para com esta quantidade, mas favoravelmente para com a qualidade, dado que apenas os mais aptos sobrevivem, e por transmissão de peculiaridades a raça é pouco a pouco melhorada.

Schopenhauer: 'Ueber die Metaphysik der Geschlechtsliebe'.

A seleção ocorre assim primeiro no seio da geração já existente. De modo que no mundo animal o impulso sexual é indiscriminado — pelo menos, podemos aqui negligenciar os casos de

seleção sexual descritos por Darwin — e em conformidade os indivíduos da posteridade são quase só gerais, e repetem o tipo parental. Mas agora, com a seleção dos próprios pais por um criador, o processo de melhoramento da raça seria consideravelmente encurtado e apressado, isto é, diferenças na posteridade que naturalmente prosseguiriam a um ritmo mínimo estariam já acumuladas em cada nova geração.

Ora, isso é o próprio procedimento da Natureza, assemelhando-se nesta procriação artificial, quando em vez do impulso sexual ela introduz o amor. O amor é uma seleção natural entre os pais. Assim, no homem o impulso sexual é especializado — e quanto mais individualidade há no homem, mais individualidade há na seleção — e portanto, também, a sua posteridade varia do tipo comum. E assim o resultado do amor revela-nos o seu fim natural. Se eu amo precisamente esta donzela, mas o meu amigo precisamente aquela, e ambos recusaríamos fortemente uma troca, o resultado é que o fim em ambos é a posteridade, e que não crianças em geral (pois tal identidade de resultado não explicaria a diferença de meios exigidos pelo instinto), mas crianças de diferentes sortes. Uma diferença de pais, uma diferença de filhos.

Assim, dado que no homem o impulso sexual geral se torna amor, o que é mudado no mundo é apenas a constituição da próxima geração, e nada mais. O amor, portanto, antecipa a próxima geração no que respeita à qualidade; o impulso sexual apenas no que respeita à quantidade. No reino animal, o melhoramento é indiretamente visado, fazendo a luta suplementar pela existência primeiro a seleção; mas no homem ele é diretamente visado, porque já, sem ir além dos pais, há seleção, embora não pelos pais, escolhendo nós, na verdade, as nossas esposas nós próprios, mas no sentido da natureza, isto é, instintivamente.

A luta subsequente pela existência completa na humanidade apenas aquele resultado que o amor já tinha preparado. É por isso que o amor é uma força tão potente e glorificada, porque denota o ponto no qual a qualidade da próxima geração é determinada. No reino

animal, o impulso geral, suplementado pela luta pela existência, basta para manter o tipo racial, talvez até para deduzir novas espécies e géneros; no homem, por outro lado, o novo meio de escolha definitivamente dirigida, acedendo ao impulso geral, revela um novo fim da Natureza: variação acelerada do tipo racial. Não devemos, contudo, inferir que através deste reforço de meios o desenvolvimento da forma humana para novas espécies e géneros deva ser acelerado; pois bem pode ser que a individualização da posteridade, provisoriamente pelo menos, seja em substituição da posterior modificação da raça humana como tal. Tendo a Natureza altamente desenvolvido o cérebro humano e altamente diferenciado os órgãos preensores — isto é, transformando-os em mãos — o homem tornou-se, biologicamente, estacionário; dispensando as invenções técnicas a perfeição orgânica. Portanto Aristóteles chama à mão o instrumento dos instrumentos. E assim se pode dizer que a humanidade, tendo o impulso geral sido convertido em amor, se tornou biologicamente estacionária, porque a individualização da posteridade satisfez o propósito de mudança orgânica.

Assim, com a multiplicação dos meios da Natureza devemos concluir uma alteração do seu fim. Schopenhauer diz: 'Como o ser, a *existentia*, destas pessoas futuras é absolutamente condicionado pelo nosso impulso sexual em geral, assim é a sua natureza, *essentia*, pela seleção individual na sua satisfação, i.e., pelo amor sexual, e é em todos os aspetos irrevogavelmente fixada por aí.' Mas este 'em todos os aspetos' é abandonado pelo próprio Schopenhauer, dado que ele se refere especialmente à constituição corporal da próxima geração.

Isso não serve, pois, ao propósito, porque a individualização da posteridade é muito menos corporal do que na diversidade de carateres e capacidades. À medida que as diferenças psíquicas aparecem no resultado — a nova geração — o centro de gravidade nos meios aplicados deve ser também psíquico. Embora a beleza corporal certamente determine a escolha, isso acontece apenas porque ela é a expressão externa de uma qualidade psíquica particular que inconscientemente nos atrai, e por conseguinte, nas considerações fisiológicas inconscientes pelas quais somos levados atribuímos o

maior valor ao rosto — no qual a qualidade psíquica que nos atrai encontra a sua expressão mais marcada — e apenas valor secundário ao resto da forma.

Sendo o amor um instinto que tem o seu fim fora do amante, o seu problema não pode ser explicado a partir da consciência. A direção particular da paixão jaz em motivos inconscientes. A beleza, longe de ser a explicação última, é apenas o meio consciente para o instinto para o seu fim inconsciente. É, contudo, uma questão inteiramente diferente saber se o casamento é contraído por amor. O casamento é frequentemente decidido pela paixão, mas isto não é de modo algum sempre o caso, especialmente no nosso tempo; de modo que Bahnsen tinha toda a razão ao dizer que há duas sortes principais de casamentos, o físico e o metafísico,* aqueles que brotam de motivos mundanos, e aqueles em que somos levados pelo Inconsciente.

Assim, o que Espinoza diz dos afetos em geral, 'Que o homem não se esforça por nada, não quer, deseja ou anseia por nada porque o estima bom, mas, pelo contrário, estima isso portanto como bom porque por isso se esforça, quer, deseja ou anseia',† é certamente verdadeiro para o objeto do amor. Não amamos uma donzela porque a achamos bonita, mas porque a amamos achamo-la bonita. No amor a consciência terrestre da nossa pessoa confunde causa e efeito. Nós, limitados na nossa consciência sensorial à ordem terrestre das coisas, consideramos como o essencial do amor aquilo de que estamos conscientes: o prazer num indivíduo particular do outro sexo. Mas como a causa suficiente de um procedimento é conhecida apenas a partir do efeito, e isto é também verdade para os instintos, o significado peculiar do impulso sexual só pode jazer nisto, em que um ser vivo se sente impelido por um afeto difícil de superar a depositar o material de uma célula-germe num lugar adequado para o seu desenvolvimento, adicionando o amor a condição adicional de que nem todo o lugar é considerado como igualmente adequado, fazendo-se consequentemente uma seleção.

Como em cada instinto, assim também aqui há consciência do meio sem consciência do fim; que saibamos de antemão a consequência nenhuma diferença faz; pois este conhecimento da consequência, a qual nem sempre é desejada, não explicará o afeto, mesmo se a consequência for desejada. A vontade subjacente é uma vontade metafísica, a qual de modo algum coincide sempre com a vontade da nossa pessoa terrestre.

Bahnsen: 'Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt', ii. 174.

† Spinoza: 'Ethik', iii.; 'Lehrsatz', 9.

O mistério do amor jaz assim no Inconsciente, e ainda mais do que no impulso sexual comum, porque embora saibamos a consequência, em geral, do nosso ato, não sabemos de todo a especialidade da consequência no caso particular. Sabemos que a descendência se seguirá, mas de todo não que descendência. A origem transcendental do instinto é mostrada tanto pelo seu poder como pela sua oposição ao nosso interesse terrestre. A particularidade do resultado consiste assim na constituição individual da descendência; o amor antecipa em conformidade a qualidade e a individualidade da descendência, e por conseguinte, cada amante considera esta donzela especial adequada a si mesmo. Não há duas paixões cuja individualização seja inteiramente similar, como, também — o que, metafisicamente, é a mesma coisa — não há dois homens completamente semelhantes entre si.

Cada amante considera o seu amor como único na sua espécie — um sentimento que não é uma ilusão; pois mesmo que diferentes homens possam amar no mesmo grau, a qualidade do amor não é ainda a mesma, mas antes em cada caso particular é distinguida por matizes indefiníveis. Cada verdadeira paixão existe no seu caráter e efusão mais subtis como um fenómeno único. A esta singularidade da causa corresponde a singularidade do efeito, a individualidade profundamente especializada da criança. É por conseguinte, um dito profundo de Schopenhauer: 'Tão inexplicável como a individualidade inteiramente especial e exclusivamente apropriada de cada homem, é

também a paixão totalmente peculiar e individual de dois amantes — não, na raiz as duas coisas são uma e a mesma: a primeira é aquele *explicite* que esta última era *implicite*.'

Como o amor é um instinto, a derivação do mesmo a partir de motivos conscientes deve falhar. Com todas as gradações de amor, a vantagem correspondente é para a pessoa terrestre mais ou menos a mesma, mas não para o Inconsciente, quer lhe chamemos a Vontade Universal (Weltwillen) com Schopenhauer, ou Sujeito transcendental. Não é com a felicidade da pessoa terrestre que o amor se preocupa. Fosse a paixão determinada pela beleza em si mesma, fosse ela apenas conscientemente motivada, os casamentos subsequentes ao amor mais apaixonado teriam de ser os mais felizes, o que não é o caso. Portanto é o amor, não o casamento, que é o tema próprio da poesia. Quando um amante apaixonado é infeliz no casamento, ele fica surpreendido porque supunha que os fundamentos do seu amor se encontravam na sua consciência, onde eles não se encontram de todo, e esperava atingir os seus fins pessoais, ao passo que apenas promoveu fins transcendentais.

A consciência está frequentemente em oposição à paixão, e assim trai que não tem parte nela. Portanto no amor ocorrem as antinomias mais marcantes do sentimento. Pode acontecer que qualidades que nos repeliriam na amizade, no amor não nos desencantem, mas nos enredem, embora compreendamos bem que elas possam ser objetáveis para a vida conjugal. O amor é indiferente às dúvidas da consciência; julga o objeto amado segundo o seu próprio padrão. Muito boa gente ama uma donzela não só apesar de faltas condenadas pela sua consciência, mas por causa dessas faltas, as quais são agradáveis ao Inconsciente.

Tais são, por exemplo, expressões de humor e leviandade femininos, as quais podem promover a paixão, enquanto as reconhecemos com apreensão. Podemos chamar à memória Filina em 'Wilhelm Meister'. Tais carateres são frequentes entre atores, não meramente porque a vida do palco os desenvolve, mas também porque tais disposições são propensas a acolher o palco, e contudo,

notoriamente é a precisamente tais atrizes que as poderosas considerações de posição social são sem hesitação sacrificadas, não obstante os avisos da experiência contra tais casamentos. O mais elevado grau de antinomia do sentimento no amor é mostrado no facto de que ele é compatível com o ódio, aliás, desprezo — como no caso de Des Grieux e Manon Lescaut. Tal clivagem dialética realizada só se pode explicar a partir da clivagem da consciência e do Inconsciente.

Quando Ovídio em algum lado diz, *'Odero, si potero, si non, invitus amabo' (Odeiarei, se puder; se não, amarei contra a minha vontade),* ele está errado ao supor que o amor e o ódio são alternativas; pois em todo o amor há o *invitus amabo (amarei a contragosto)* e ele é também compatível com o ódio. Portanto somos impressionados com a verdade psicológica da cena em que Otelo, possuído de ódio e desprezo por Desdémona, primeiro a beija e depois a mata. Esta real-dialética do sentimento é um tema inesgotável do amor.

A inconsciência do motivo no amor aparece também nisto, em que atribuímos tão pouca importância, no que respeita às donzelas, ao desenvolvimento da sua consciência, isto é, à sua cultura. Para a descendência, a cultura não tem importância alguma, visto não ser hereditária. Pelo contrário, quanto menos definidas, brotando mais profundamente do Inconsciente, forem as qualidades psíquicas, como é peculiarmente o caso no sexo feminino, tanto mais o encanto funciona sobre nós.

Dado que a natureza na humanidade atua segundo o princípio da individualização, o impulso sexual perde o seu caráter geral e procede com escolha, e até com tão exclusiva especialidade de escolha, que o impulso geral fica inteiramente silenciado. Esta é a distinção importante entre impulso e amor, expressa mitologicamente por Platão ao falar do homem primitivo cujas metades divididas se procuram ansiosamente uma à outra e se esforçam pela união, o que pode talvez ser considerado como uma sugestão obscura do hermafroditismo como forma biológica primitiva.*

A teoria de Schopenhauer é assim indubitavelmente a verdadeira; mas precisa de correção e de completamento. A individualização do homem diz respeito particularmente às qualidades psíquicas, caráter e intelecto, e assim o amor deve antecipar particularmente estas, não meramente a constituição corporal definida da próxima geração. Ora, como estas qualidades psíquicas determinam a condição histórica da humanidade, aqui também a história aparece novamente como a continuação da biologia. Seria portanto inconsequente supor que a Vontade subjacente ao amor introduz apenas a nossa existência, deixando-nos depois livres, isto é, abandonando-nos inteiramente ao jogo dos nossos motivos conscientes.

[A mais recente e mais séria revitalização desta ideia encontrar-se-á em 'Scientific Religion' de L. Oliphant (Blackwoods, 1888). — Tr.]

Não podemos supor que o princípio organizador em nós nos tenha dotado de um aparelho cerebral cujas funções ele não tenha concebido; e tão pouco se pode supor que a Vontade metafísica teria projetado a constituição definida da próxima geração, contudo sem se preocupar com o uso das qualidades produzidas. Além disso, já tivemos frequente ocasião de ver que o homem pode ser motivado a partir da região transcendental sem a mediação da sua consciência, e esse pode bem ser também o caso na história.

Como a biologia revela um fim inconsciente na elevação das formas e da sua consciência — não perturbando a ciência esta conclusão pela sua descoberta de condições e meios —, assim também a história deve ter um significado teleológico. Indubitavelmente, portanto, a metafísica do amor sexual está relacionada com a história, e se a geração de momento tem uma função histórica definida, a sua constituição definida será antecipada no amor com referência a esta função, quer isso diga respeito aos atos revolucionários de heróis históricos, que tão marcantemente aparecem como os homens certos nos momentos certos e nos lugares certos, quer aos pensamentos revolucionários de heróis intelectuais.

À observação de que muitos homens capazes tiveram mães capazes, talvez se possa acrescentar que as mães de homens capazes foram apaixonadamente amadas. No cérebro do descobridor, e já no amor dos seus pais, está antecipado o fruto intelectual pendurado no alto que há de ser colhido, tal como no pescoço longo da girafa o fruto da árvore pendurado no alto está antecipado. Schopenhauer, que admite este último, deveria consistentemente ter admitido o primeiro, e teria assim atingido uma conceção mais profunda da história, embora isso tivesse contrariado a cegueira da sua Vontade Universal.

Schopenhauer, contudo, deve ser suplementado. A Vontade metafísica subjacente ao amor é incontestável; mas se entre o homem e a substância do mundo está o Sujeito transcendental, então obviamente a Vontade metafísica deve ser colocada em tal Sujeito, e o amor dos pais coincide com o impulso de encarnação de um Sujeito transcendental e pré-existente. Com isso, a teoria de Schopenhauer, que é constantemente incompatível com a cegueira da Vontade Universal, torna-se clara, não sendo este Sujeito cego, e estando melhor adaptado às disposições notavelmente astutas que Schopenhauer impõe à Vontade Universal.

A perspetiva biológica, que deixa a individualidade ser determinada segundo leis fisiológicas da hereditariedade, não interfere com a perspetiva transcendental segundo a qual o Sujeito pode levar em conta estas leis da hereditariedade, e precisamente por razão delas encarnar-se através de pais particulares. Quanto ao resto, a questão surge certamente sobre se o Sujeito transcendental é exatamente refletido na sua forma fenoménica humana, ou se esta é modificada pelo material da célula-germe. Muitos fenómenos do sonambulismo favorecem esta última perspetiva.

A Vontade metafísica, que Schopenhauer descobriu no amor, é, pois, a vontade individual de um Sujeito transcendental, que procura a forma fenoménica terrestre não apenas por razões objetivas, para promover o fim da raça, mas também por razões subjetivas, para se promover a si próprio. Assim, este ponto de partida, tomado da metafísica do amor sexual, leva-nos também à união monista da

biologia com a psicologia transcendental, porque o homem, como ponto comum de diferenciação de ambas as direções, promove o desenvolvimento da raça, assim como do seu próprio sujeito transcendental.

Só teremos uma verdadeira filosofia da história quando a concebermos, segundo esta dupla tendência, como um problema teleológico, em vez de lhe atribuir um fim meramente terrestre, uma possível era dourada do futuro, como os Socialistas sonham no seu otimismo falacioso. A história deve certamente ser considerada como uma continuação da biologia, na qual a luta de ideias e a sobrevivência das ideias aptas, isto é, das ideias verdadeiras, tomarão cada vez mais o lugar da mera luta pelos meios de existência; mas a perspetiva transcendental tem também a sua validade. É um preconceito do nosso século acreditar que a conceção teleológica da história não pode coexistir com a mecânica — à qual a mecânica das ideias também pertence.

O mecanismo e a teleologia só seriam opostos irreconciliáveis se não pudesse haver mecanismo teleológico — uma afirmação sumamente inadequada ao século das máquinas. A partir dos instintos dos animais aprendemos a possibilidade psicológica de atos cujo fim é inconsciente enquanto os meios são conscientes. Vimos além disso que os sonâmbulos, quer por um propósito próprio quer por uma chamada promessa magnética, realizam atos na vigília dos quais tanto os meios como o fim são conscientes, enquanto contudo o impulso por trás deles não pertence à sua vontade terrestre.

Assim, olhando para o paralelismo da vida com o estado de vigília, e da nossa pré-existência com o sono sonambúlico, a possibilidade psicológica não deve ser negada de que a história humana é composta por atos motivados por ideias e impulsos transcendentalmente derivados; enquanto nós, como os sonâmbulos, estamos inamovivelmente convencidos da nossa própria ação deliberada.

Resta, então, apenas a questão de saber se a multidão destes impulsos da vontade de indivíduos são dissipados sem regra ou ligação, ou se são combinados por um único princípio que através do conflito de direções particulares procura a direção diagonal. Descobrir este único princípio é talvez para sempre vedado ao intelecto humano; mas não podemos duvidar da sua possibilidade, dado que até nas transações do formigueiro ou da colmeia, na divisão do trabalho entre as hidromedusas, ou na conduta de pólipos com tentáculos lutando entre si pelo saque, a presença de um laço unitário numa multidão de indivíduos é bem evidente. Se a questão do profeta:

'Deixas tu os homens como os peixes do mar, como os répteis, que não têm dominante?'* deve, no que respeita à história humana, ser respondida negativamente, resta apenas perguntar a quem deve esta pergunta ser dirigida: ao Deus pessoal, à Vontade Universal única, ou à pluralidade de sujeitos transcendentais, cuja consciência da sua solidariedade deve contudo, com o contínuo desenvolvimento do propósito da história em grande escala e no todo, ter crescido em antagonismo para com a vontade do indivíduo terrestre. Praticamente, é indiferente a direção que supomos para esta pergunta do profeta, e se apenas não negarmos, como os materialistas, que ela tenha qualquer destinatário, deveríamos dar as mãos acima de todas as outras diferenças de opinião, com uma fé comum na solidariedade humana, em vez de contender, como desgraçadamente fazem aqueles que contudo ainda têm uma crença na metafísica em geral — os religiosos e os filosóficos. Não é realmente uma questão da forma da metafísica, seja esta ou aquela religião ou filosofia, numa altura em que um perigo comum tem de ser enfrentado na rejeição total da metafísica, com as consequências já alarmantes dessa rejeição.

Habacuc i. 14.

Assim, a explicação metafísica do amor sexual, que é um tributário da conceção teleológica da história, é apenas uma inferência lógica da conceção filosófica de que a nossa vida e a nossa natureza são o nosso próprio ato. Este ato livre, se se estende não apenas à existentia, mas também à essentia, deve originar-se onde a

individualidade é determinada no amor dos pais. Portanto era necessário dedicar algumas observações à metafísica do amor sexual, especialmente visto o tempo presente estar tão disposto a considerar o amor e o casamento meramente como um caso da nossa personalidade terrestre, como um égoïsme à deux, como os franceses lhe chamam.

A conceção da vida como um ato livre é logicamente compatível quer com a estimativa otimista quer com a pessimista da existência terrestre; pois o ato pode ser quer por causa do valor da existência terrestre, quer não obstante o contrário, tendo a vida neste último caso ainda um valor educacional. Quem quer que reconheça o dualismo de Sujeito e pessoa não verá, mesmo que pessimista, uma contradição com o pessimismo no impulso para a encarnação.

No sonambulismo é muito percetível que a vontade do Sujeito transcendental não coincide com a da pessoa desperta, e pode até estar em oposição expressa a esta. Ora se, seguindo Buda e Cristo, os santos de todas as religiões, e a maioria dos pensadores profundos e poetas, considerarmos o mundo como um vale de lágrimas, devemos conceber a vida terrestre precisamente como uma prescrição transcendental de si mesmo, similar àquelas prescrições dos sonâmbulos nas quais estes não têm consideração pelo prazer da sua pessoa desperta. A oposição entre a vontade transcendental e a vontade terrestre, que no sonambulismo aparece apenas em relação a circunstâncias particulares da vida, deve estender-se ao conteúdo total da vida, na medida em que o mesmo não corresponde aos desejos terrestres.

O impulso para a encarnação só é explicável se os sofrimentos da vida forem de vantagem transcendental para o Sujeito, o qual tem interesses inteiramente diferentes dos da pessoa terrestre. A vantagem transcendental da vida terrestre aparece mesmo de dois lados como sendo maior quanto mais mal experienciamos. A necessidade é a mãe das invenções, mas também da simpatia cristã; de modo que a necessidade promove tanto o progresso histórico da raça como o progresso moral do indivíduo. O mal no mundo, que a luta pela existência traz consigo, é, pois, no resultado otimista; pois esta luta promove a elevação biológica das formas de vida e da sua

consciência, e promove o desenvolvimento individual intelectual e moralmente; mesmo em períodos de crasso materialismo, um egoísmo imprudente, olhando apenas para a vantagem terrestre do próprio eu, embora inútil para o valor educacional da existência, promoverá o progresso da civilização, se não da cultura.

Assim, o pessimismo é verdadeiro para os indivíduos terrestres, mas o otimismo para a raça e para o Sujeito transcendental, o qual entra na herança da vida terrestre. Podemos portanto estar certos de que nos encontramos num ponto de vista correto quando sobre ele um aut-aut de opiniões opostas, como otimismo e pessimismo, é transformado num et-et, e isto não ecleticamente, mas por reconciliação monista, pois a verdade é representada pela hipotenusa, não pela perpendicular.

Foi mostrado no capítulo sobre a 'Memória' que a transição da consciência para o inconsciente significa, estritamente considerado, uma transição para a consciência transcendental. Isso não é substituir o Darwinismo pela psicologia transcendental. O Darwinismo confessa que o seu entendimento termina com a transição para o Inconsciente, e portanto deixa a hereditariedade como um problema. Assim, a psicologia transcendental começa no ponto onde o Darwinismo termina.

Mas o que é verdadeiro sobre o tornar-se inconsciente das memórias deve valer também em geral da ideação, cujo montante condensado constitui as nossas faculdades e disposições psíquicas. O sujeito transcendental aparece assim como o herdeiro do nosso alcance psíquico na vida, e portanto também devemos insistir mais nos poderes morais do que nos intelectuais, porque com a mudança na forma orgânica na morte, o modo de cognição muda, enquanto as relações morais na ordem transcendental permanecem as mesmas. Concordantemente com o que, vemos também que os sonâmbulos, frequentemente em oposição muito marcante com a condição de vigília, estimam os homens não segundo a cultura intelectual, mas segundo a moral, sendo as suas simpatias e antipatias assim determinadas.

Hellenbach: (a) 'Philosophie des gesunden Menschenverstandniss'; (b) 'Der Individualismus'; (c) 'Die Vorurtheile der Menschheit'.

Hellenbach, cujas obras filosóficas são de importância ponderosa para a doutrina monista da alma, e que, como os Budistas na sua doutrina do Carma, persegue a lei da conservação da energia na sua aplicação intelectual e moral até ao mundo transcendental, expande-se num otimismo transcendental quando diz: 'Quando pouco a pouco o trabalho intelectual se converteu em talento, e a conquista moral em boas disposições, então a terra, embora um vale de lágrimas na verdade, não é contudo um vale sem propósito; então pode o entendimento comum apreender o valor da luta desta vida, na qual apenas o caráter pode ser desenvolvido e formado; então é o bem-estar material — o fim único dos materialistas — apenas o meio, embora, verdadeiramente, não um meio inessencial, para um fim muito mais elevado.'* Hellenbach é eminentemente um monista, e muito mais consequente do que os nossos homens da ciência, quando diz: 'A fórmula mágica que dá um fundamento moral ao mundo chama-se Conservação da Energia, Capitalização, precisamente o princípio que encontramos na astronomia, na evolução das plantas e dos animais, como da cultura e da ciência social! Sobre este princípio fundamental a ciência erguerá o seu edifício do monismo; apenas para a moral, para o desenvolvimento da criatura mais nobre da terra, ela não terá reconhecimento, a força acumulada no homem será perdida.'†

Que o processo da vida não tem por fim trazer seres efémeros à existência e depois destruí-los novamente; que também a verdade não está com o panteísmo ao permitir que o indivíduo seja reabsorvido na morte na substância do mundo, como gotas de chuva no mar, foi já provado pelo sonambulismo, o qual revela antes o fortalecimento da individualidade e a exaltação da consciência.

Hellenbach: 'Phil. d. ges. Menschenverstandniss', 235.
† Ibid.: 'Vorurtheile', etc., ii. 257.

Ao fortalecimento da individualidade deve também a existência terrestre ser dirigida; encontramos o mesmo na sucessão biológica das formas animais; e nas relações que estão já repetidamente a vir à luz entre a biologia e a psicologia transcendental, devemos reconhecer esta exaltação como o fim com que o Sujeito transcendental encarna; pois o homem terrestre é o ponto comum, determinando por um lado o desenvolvimento do Sujeito transcendental, por outro o da raça.

Mas o acento é colocado exclusivamente na raça se com os materialistas supusermos que as aquisições dos indivíduos estão armazenadas apenas nas suas células-germes, determinando apenas o tipo das gerações subsequentes, espécies e géneros, enquanto os indivíduos transmissores são postos de parte pela morte. Muito mais, evidentemente, seria realizado pela hereditariedade se um e o mesmo processo de vida assegurasse o desenvolvimento dos indivíduos na sua sobrevivência transcendental, e o da raça na sua continuação terrestre. Esta disposição seria muito conformável à economia da natureza, tão significativa em todas as províncias; ao passo que se o progresso biológico e histórico consistisse simplesmente naquilo que legamos objetivamente, quer filhos, quer obras de arte, quer pensamentos filosóficos, sendo, porém, tudo perdido o que ganhámos subjetivamente como faculdade, a lei da economia seria de todo contrafeita.

Se Kant e Goethe, Buda e Cristo, tivessem trabalhado e sofrido apenas para a raça, sem com isso ao mesmo tempo promoverem um sujeito transcendental próprio, a natureza seria no mais alto grau esbanjadora.* Se, por outro lado, à herança fisiológica se adiciona a transcendental, esse seria o próprio ideal da economia da natureza, dado que a natureza seria então comparável a uma máquina que ao produzir os seus produtos se melhorasse continuamente a si mesma e adquirisse capacidade para a produção de resultados mais elevados.

Como os frutos da nossa existência, os seus resultados morais, o Karma dos Budistas,† tanto o bom como o mau, são transmitidos ao sujeito transcendental, o mundo transcendental está conectado com o

mundo do sentido pelas duas maiores generalizações da ciência moderna — Conservação da Energia e Evolução. Nos sistemas panteístas o indivíduo trabalha mais ou menos em serviço estranho, e apenas parcialmente para vantagem própria, sendo apenas uma parte transitória da substância do mundo. No materialismo, que atribui ao indivíduo apenas um significado fenoménico e nega todo o significado metafísico, o indivíduo trabalha apenas pour le roi de Prusse, isto é, para a próxima geração, e assim sucessivamente até à mais recente, quando aparecerá que todo o trabalho foi em vão. Na doutrina monista da alma, por outro lado, a nossa vida tem antes de mais um fim individual, mas depois também um geral, o qual pode até vencer no decurso da própria vida de alguém, pois cada um de nós desempenha um papel, se não na história externa da humanidade, contudo na história psíquica de outros.

Cf. Hellenbach: 'Vorurtheile', ii. 181.
† Olcott: 'Le Bouddhisme', Paris, 1883.

Schopenhauer explica muito retamente o nosso apego à vida, não obstante a preponderância do sofrimento, pelo facto de que nós não só temos a vontade de viver, mas somos esta vontade. A doutrina monista da alma retém esta perspetiva com ligeiras modificações; a vida é uma prescrição transcendental de si mesmo do nosso Sujeito; o apego à vida repousa sobre um ato transcendental de vontade que nos deve acompanhar ao longo da vida, persistindo com a mesma intensidade mesmo quando conflitua com a vontade do ser terrestre. Tivéssemos nós apenas a vontade terrestre, sem sermos vontade metafísica, tal contradição não ocorreria, de consentirmos na vida muito depois de termos condenado o seu conteúdo; antes o apego à vida subiria com as suas alegrias e desistiria com os seus sofrimentos, e o suicídio teria de se seguir no momento em que o peso do sofrimento obtivesse a menor preponderância. O suicídio não nos poderia custar sequer um esforço se consistíssemos apenas dos átomos dos materialistas, e tivéssemos em conformidade apenas um grau de vontade de viver exatamente fixado por aquilo que a vida continha para nós, em vez de sermos uma vontade metafísica de viver, a qual permanece a mesma seja qual for o conteúdo da vida; pois até o

suicídio tem lugar não porque essa vontade tenha cessado, mas apesar da sua continuação. O Sujeito transcendental mantém-se indiferente aos sofrimentos da pessoa terrestre, calculando-os até para sua própria vantagem; insiste portanto nesta existência, como os sonâmbulos na crise podem desejar uma operação da qual se esquivam na vida desperta. Todas as aparentes contradições são portanto removidas quando admitimos o dualismo de sujeito e pessoa, ao passo que para os materialistas elas são inteiramente insolúveis.

Com Schopenhauer e Hartmann, o processo do mundo, que tem por fim a negação da vontade, é no fundo um suicídio prolongado de Pã, e a nossa existência é o nosso próprio trabalho apenas na medida em que somos nós próprios esse Pã. Mas se, com Schopenhauer, reconhecermos que somos a vontade metafísica de viver, apenas com a correção de que somos vontade no sentido individual, então esta é outra forma de dizer que nós próprios escolhemos a nossa existência no sentido próprio da palavra, a saber, como Sujeitos, não como Pã; que assim, também, o apego à nossa existência, o qual tão frequentemente sobrevive à estima da vida, é explicado pela persistência da vontade individual transcendental, querendo nós, como os sonâmbulos, como Sujeitos o que como pessoas detestamos.

Mas se o nascimento é um ato livre de vontade, então já o amor dos pais deve ser idêntico ao impulso de encarnação de um ser transcendental, e os pais não podem ser considerados como os produtores, mas apenas como os pais adotivos dos seus filhos, o que explica de imediato a futilidade de todas as tentativas para lidar com o problema da vida como um problema de relações físicas e químicas. É difícil justificar o casamento a partir do ponto de vista do panteísmo, mas a partir do do materialismo, que considera o amor e o casamento apenas como físicos, ele aparece positivamente como um pecado (de cuja opinião também Alexander von Humboldt parece ter sido*); pois os pais não têm o direito, para sua própria satisfação, de trazer para esta existência um novo ser — uma fraude sobre ele, se ele não tem fundo metafísico. Apenas se o amor é idêntico ao ato transcendental de vontade do ser que força a entrada na existência, se os casamentos 'são feitos no céu', são eles também justificáveis.

Mainländer: 'Philosophie der Erlösung', i. 349.

Assim a doutrina monista da alma, distinguindo entre Sujeito e Pessoa, coloca o homem inteiramente sobre os seus próprios pés, o que nem o panteísmo nem o materialismo conseguem fazer; ela silencia não só queixas contra aqueles por cujos meios entramos nesta vida de sofrimento preponderante, mas também a queixa da própria vida.

Mas este estabelecimento do homem sobre si mesmo introduz dois problemas adicionais para solução, dos quais um não é considerado por Schopenhauer, enquanto ele iniciou o outro em oposição ao seu sistema, e é o primeiro a tentar a sua solução. Estas questões são: o nosso apego à individualidade, e o plano no destino do indivíduo.

O apego à individualidade, tal que insistiríamos na preservação da nossa própria, mesmo numa desejada troca das nossas circunstâncias pelas de outro (um desejo realmente contraditório, sendo a própria individualidade que determina a sorte inteira), deve ter um fundamento metafísico; pois radicalmente, mesmo sem uma correção das premissas de Schopenhauer, ele é idêntico à direção individual particular do amor dos pais. O apego à individualidade deve assim depender do facto de que como seres transcendentais já possuímos esta individualidade. A questão surge então sobre como a obtivemos.

No sonambulismo, o Sujeito transcendental mostra uma individualidade muito decidida. Aparecemos nele como seres volitivos e conhecedores, como na vigília, apenas a natureza do conhecimento e a direção da vontade são diferentes das da nossa pessoa; todas as faculdades desta última reaparecem no sonambulismo, e na verdade numa exaltação impressionante; o nosso sentimento é aprofundado, as simpatias e antipatias são muito mais decididas, os poderes intelectuais e a consciência moral frequentemente elevados de forma impressionante.

Toda a individualidade espiritual é exaltada, acontecendo o contrário do que as pressuposições do panteísmo ou do materialismo nos levariam a esperar. Especialmente observável, contudo, é a atividade energética da imaginação, a qual já nos nossos sonhos ordinários é tão produtiva que parece de todo insuficiente referi-la à imaginação da pessoa desperta, devendo admitir-se um órgão do sonho especial. Se há, como ninguém negará, uma diferença entre os produtos da imaginação da vigília e da do sonho, então, não obstante a similaridade essencial de função, devemos distinguir entre a atividade da imaginação da consciência e a do Inconsciente, i.e., do Sujeito transcendental; e mesmo se em ambas as condições a atividade da imaginação devesse estar conectada com um substrato material, contudo a diferença dos produtos pelo menos compele-nos a supor uma outra sede de atividade nos sonhos, a qual teríamos talvez de procurar em camadas mais profundas do cérebro, justificando a expressão 'órgão do sonho'.

A produtividade mais elevada da imaginação inconsciente do órgão do sonho é tanto mais de admirar quanto, como foi suficientemente mostrado, ela nunca se encontra numa manifestação pura nos sonhos ordinários. Não podemos propriamente falar de uma mera exaltação da imaginação da consciência pelo sono (embora por conveniência a expressão possa ser permitida), porque a consciência, e com ela todas as suas faculdades psíquicas, são deprimidas pelo sono, enquanto os poderes do sonho são despertados inversamente à profundidade do sono. Isso, contudo, é verdadeiro para todas as aparentes exaltações dos poderes psíquicos no sonho e no sonambulismo.

Não podemos falar de uma exaltação do calor do sol quando as névoas da manhã, demasiado densas para serem inteiramente penetradas pelos seus raios, são varridas por uma brisa fresca; e quando o limiar da sensibilidade, admitindo na nossa consciência apenas uma pequena medida das atividades do Sujeito transcendental, é deprimido por um sono profundo, não há exaltação verdadeira das atividades psíquicas. O ponto real de radiação de todas as faculdades

psíquicas, mesmo na vigília, jaz profundamente no Inconsciente, e elas são apenas observadas mais perto do seu ponto comum de origem — o Sujeito transcendental — quando o limiar da sensibilidade é deprimido no sonho e no sonambulismo. Na consciência da vigília elas são mediadas, mas não produzidas, pelos órgãos diferenciados do sentido; assim, para o materialismo o homem desfaz-se num mosaico psíquico, mas no sonambulismo, como também nas obras de génio, elas encontram-se ligadas à unidade psíquica indivisa do Sujeito transcendental.

Ora, se neste Sujeito se redescobrem as faculdades psíquicas da vida desperta, e apenas recetores, por assim dizer, são estendidos por ele para o mundo material, a capacidade de desenvolvimento psíquico da personalidade do sentido deve pertencer também ao Sujeito transcendental; isto é, este último deve ser capaz de recolher em si mesmo o depósito da nossa atividade consciente, e experienciar um crescimento, tal como o tronco de uma árvore obtém crescimento por meio dos seus ramos e folhas estendidos.

Ora, se o herdeiro real dos nossos alcances no mundo do sentido, de tudo o que, isto é, no Darwinismo é atirado para o Inconsciente, é o Sujeito transcendental (como no capítulo sobre a 'Memória' pareceu mais marcantemente ser o caso), e na medida em que este Sujeito possui essencialmente os mesmos poderes psíquicos que a sua projeção, o homem dos sentidos, a capacidade do Sujeito transcendental para o desenvolvimento não pode ser limitada ao caso único da existência terrestre, mas a individualidade marcada que já trazemos connosco para esta existência deve ter sido adquirida por uma via similar àquela em que é aumentada nesta vida. O Sujeito transcendental deve, portanto, ter-se tornado aquilo que é por uma sucessão de diferentes modos de existência.

Da força do impulso para a encarnação, ou, o que é o mesmo, do amor sexual, deve inferir-se uma grande vantagem da imersão no mundo do sentido, e a consequente conveniência, no interesse do Sujeito, da repetição deste modo de existência, de modo a que os alcances inconscientes de uma existência possam ser transmitidos para

a seguinte. A hipótese de uma consciência transcendental, que muitos seguidores de Darwin poderiam repudiar, é portanto completamente compatível com o Darwinismo. O ‘Inconsciente’ é meramente um termo negativo para aquilo que é positivamente denotado como consciência transcendental, de modo que o conteúdo de ambos é obtido pelos mesmos processos biológicos.

Quando o darwiniano diz que as atividades e excitações tendem para aptidões, disposições e talentos inconscientes, o psicólogo transcendental indica o mesmo processo ao dizer que o Sujeito transcendental é o herdeiro da pessoa. O darwiniano diz que tais disposições são para a pessoa inconscientes; mas o psicólogo transcendental acrescenta que elas são inconscientes apenas para a pessoa, não para o Sujeito. O Darwinismo não é evertido, mas apenas cosmicamente estendido, quando o dito eminentemente darwiniano, 'O hábito é uma segunda natureza', se converte em, 'A primeira natureza, aquela que é introduzida com a existência, é o hábito biológico.' Se a Palingenesia tem lugar, podemos ir ainda mais longe, e conceder ao Darwinismo que este hábito biológico é o dos nossos antepassados; pois nesse caso esses antepassados seriam precisamente formas fenoménicas transitórias dos mesmos Sujeitos transcendentais que em gerações posteriores vieram novamente à encarnação.

Fundamentalmente, tudo gira em torno do que queremos dizer pela palavra 'hereditariedade'. Segundo Darwin, os hábitos são transmitidos às células-germes, e assim a todas as gerações subsequentes, espécies e géneros; segundo o psicólogo transcendental, os hábitos passam como predisposições para o Sujeito transcendental, e assim determinam as suas formas fenoménicas posteriores, as quais estas gerações posteriores precisamente são. Estas duas perspetivas não estão opostas uma à outra; podem ambas ser verdadeiras, apenas nesse caso há a questão de saber se os princípios de explicação não são desnecessariamente multiplicados, aceitando-se uma dupla causa quando talvez uma baste. A prova do processo darwiniano encontra-se muito à mão: referindo-se à semelhança dos filhos com os pais; mas a prova do processo psicológico transcendental está ainda mais perto, a saber, em nós próprios; ocorre tão frequentemente quanto uma ideia

passa da consciência ordinária para a transcendental, como foi mostrado no capítulo sobre a 'Memória'.

A Palingenesia é uma ideia inteiramente distinta da de transmigração das almas, contra a qual o darwiniano do nosso dia não pode aduzir melhores razões do que as que já tinham sido aduzidas por Aristóteles contra Platão.* Precisamente por isso é a Palingenesia apenas pensável sobre o fundamento de um Darwinismo metafísico, e nesta forma é inevitável para todos os que ainda retêm a conceção de alma de todo, e reconhecem, além disso, a verdade do Darwinismo. Não é este o lugar próprio para prosseguir isto em maior detalhe. Contudo, embora sem dúvida a Palingenesia seja uma ideia que no presente saiu muito de moda, isso não impede o nosso regresso a ela, tal como Lessing regressou a ela.† No Darwinismo, bem entendido, jaz o germe da Palingenesia; para o materialista, claro, parecerá não só paradoxal, mas (como de costume) 'impossível'; embora Voltaire (penso que é ele) observe em algum lado: 'Não ser nascido duas vezes, mas uma, é que é maravilhoso.'

Aqueles que consideram o Darwinismo metafísico, tendente à Palingenesia, uma explicação rude da individualidade, deveriam considerar que as explicações alternativas oferecidas pelo materialismo e pelo panteísmo não são de modo algum menos rudes. Elas não simplificam o problema da vida, nem que seja porque não procuram nele a unidade; ele regressa com cada nascimento; e torna-se permanente quando em cada nascimento eles veem uma nova criação.

A doutrina da transmigração precisa de ser corrigida também nisto, em que o renascimento só pode ser considerado como a exceção, não como a regra constante, como é, de facto, passível de se inferir da simultaneidade da nossa forma fenoménica terrestre com o Sujeito antecedente que lhe é subjacente. Além disso, da finitude das relações planetárias, a vantagem a derivar da reencarnação não pode ser considerada como infinita e inesgotável, necessitando de eternos renascimentos; e, finalmente, o processo biológico parece visar uma expansão gradual para o modo de existência transcendental, mesmo

sem a suposição da terceira Fase de Schelling como a consumação dos tempos.

Arist.: 'De Animâ', ii. c. 1 e 2.
† Lessing: 'Erziehung des Menschengeschlechtes'.

De modo que não só a existência do homem em geral, mas também a individualidade é metafisicamente determinada, e é o nosso próprio trabalho; e o apego a esta individualidade, a qual como Sujeitos transcendentais possuíamos já antes do nascimento, é assim explicado.

Respeitante ao problema adicional de um fim individual de vida, a tal opinião o sistema de Schopenhauer é altamente desfavorável; contudo a ela foi este investigador honesto levado por uma profunda investigação do problema da existência humana.* É difícil ver como a Vontade cega da Natureza haveria de chegar a uma disposição intencional do nosso destino na vida, mesmo nos pormenores; ao passo que a solução é mais fácil sobre a hipótese de um Sujeito transcendental. Não obstante, a ideia é ainda tão paradoxal que até a mera possibilidade psicológica de uma disposição do nosso destino pelo nosso próprio Sujeito deve apelar a factos análogos da experiência interior antes de poder ser admitida.

Tais factos estão realmente à mão; num capítulo anterior o sonho proporcionou-nos efetivamente a prova da possibilidade psicológica de um desmembramento do Sujeito em duas pessoas; e novamente é o sonho que nos ensina que a disposição individual do destino de uma vida é possível fora dos sonhos, dado que no sonho ela realmente acontece; e tanto mais quanto em ambos os casos a mesma agência tem de ser admitida — o Sujeito transcendental. Foi já assinalado que, e por que razão, a imaginação da vigília é insuficiente para explicar as imagens do sonho, que somos portanto levados à admissão de um órgão do sonho especial, mesmo se apenas pudermos entender por isso a imaginação do Inconsciente — isto é, do Sujeito transcendental.

Schopenhauer mostra a razão para admitir um órgão do sonho especial: 'Além disso, as imagens da imaginação são sempre introduzidas por associação de ideias, ou são motivadas, e são acompanhadas pela consciência do seu caráter voluntário. O sonho, pelo contrário, apresenta-se como um completo estranho, impondo-se, como o mundo externo, sem a nossa assistência, e até contra as nossas vontades. A inteira imprevisibilidade dos seus procedimentos, mesmo dos mais insignificantes, imprime-lhes o selo da objetividade e da realidade.'*

Ora, no capítulo sobre o 'Sonho, um dramaturgo', encontrámos que esta imposição imprevisível e objetiva como que a partir de fora é sempre o sinal de uma cisão dramática de si mesmo no sonho, e acontece sempre com a emergência de impressões a partir do Inconsciente, sendo o limiar da sensibilidade o lugar de clivagem do Sujeito em duas pessoas. E isto aplica-se não meramente às personagens do nosso sonho, mas também ao palco do sonho, no qual não só há um desmembramento do nosso Inconsciente no seu lado físico — com o qual Scherner lidou —, mas o Inconsciente psíquico também entra em jogo, como, por exemplo, quando no sonho nos perdemos na contemplação de uma cena noturna de Lenau, ou uma paisagem luminosa se estende diante de nós.

Schopenhauer: 'Ueber Geistersehen'.

Schopenhauer: 'Parerga I. Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen'.

O órgão do sonho, portanto, o Sujeito transcendental, determina não só os incidentes do nosso sonho, mas também as decorações cénicas, embora como sonhadores o não saibamos.

Ora isto é para Schopenhauer um ponto de partida para a sua especulação transcendental sobre o Plano no Destino do Indivíduo: 'E na verdade é esta analogia com o sonho que nos permite ver, se bem que na distância nebulosa, como o poder secreto, que governa e verga as circunstâncias externas que nos afetam, pode, contudo, ter a sua

raiz nas profundezas do nosso próprio ser insondável. Pois no sonho também as circunstâncias, que são aí os motivos dos nossos atos, se reúnem casualmente como externas e independentes de nós, aliás, frequentemente como repugnantes para nós; contudo têm elas uma ligação secreta e teleológica; porque um poder oculto, ao qual todos os incidentes do sonho são obedientes, dirige e adapta estas circunstâncias, e isso simples e unicamente com referência a nós.'

Ora é fácil de ver que, transferindo esta relação do sonho para a vida real, o Sujeito transcendental proporciona uma causa explicativa incomparavelmente melhor do que a Vontade universal cega. Para ficar convencido disso, temos apenas de ouvir Schopenhauer mais adiante:

'Mas a coisa mais estranha é que este poder' — ele está ainda a falar do sonho — 'por fim não pode ser outro senão a nossa própria vontade, contudo a partir de um ponto de vista que não cai no âmbito da nossa consciência sonhadora; portanto é que os procedimentos do sonho tomam tão frequentemente uma direção inteiramente oposta aos nossos desejos nele, impressionando-nos com espanto, desgosto, aliás, terror e agonia mortal, sem que o destino, o qual contudo secretamente nós próprios controlamos, venha em nosso socorro. Contudo estes impedimentos são proporcionados, e os nossos desejos ávidos são frustrados por golpe sobre golpe, pela nossa própria vontade; embora a partir de uma região situada muito para além da consciência representativa no sonho, de modo que ela emerge neste último como um destino inexorável.'

Ora, tal como no antecedente Schopenhauer infere uma fantasia do sonho particular, assim, ao transferir a relação do sonho para a vida, no que se segue ele infere uma vontade de destino independente da nossa consciência e oculta dela; apenas que a vontade de um Sujeito transcendental é muito mais sugerida do que a da vontade universal transcendente: 'Ora não poderá haver, em analogia com o que é revelado no sonho, um estado de coisas similar no destino da vida real, e na sua conformidade a um plano, o qual talvez cada um, no decurso da sua própria vida, tenha notado?' Schopenhauer fala em

seguida dos duros 'golpes do destino', que tão frequentemente experienciamos na frustração dos nossos desejos terrestres, e diz: 'Ora é frequentemente manifesto mais tarde que a frustração de tal plano foi profundamente condutora ao nosso verdadeiro bem; isto, portanto, pode também ser o caso quando não somos tornados cientes disso, especialmente se buscamos o nosso verdadeiro bem na região metafísico-moral.'*

Schopenhauer: 'Ueber die anscheinende Absichtlichkeit', etc., 231-233. [É interessante comparar toda esta perspetiva do caráter providencial, ou teleológico, do destino individual na vida, com a conceção budista do mesmo como resultado do Karma. As duas podem não ser irreconciliáveis. Tr.]

Schopenhauer ultrapassa de longe o pensamento do seu século quando no encerramento do seu tratado atribui ao futuro distante da filosofia o problema cuja solução Kant preparou pela sua distinção entre a coisa-em-si e o seu fenómeno; a saber, a reconciliação da oposição entre o livre-arbítrio e a necessidade, mecanismo e teleologia, curso da natureza e providência. Mas ao passo que a conceção de um fim da vida individual tem certamente um tom paradoxal no sistema de Schopenhauer, ela será muito mais clara assim que distinguirmos o Eu da sua forma fenoménica, o Sujeito transcendental da nossa pessoa terrestre.

Como além da nossa consciência do sonho somos no sonho não apenas poeta e diretor, mas até pintor de cenários, assim também os fios pelos quais o destino nos conduz através da vida se unem no nosso Sujeito transcendental, mesmo que nada disto seja traído à nossa consciência ordinária. O nosso Sujeito transcendental assim não só nos introduz na vida e determina a nossa individualidade particular, mas também nos conduz através da vida; mas ele cuida apenas do nosso bem transcendental, e é desatento aos nossos desejos, tal como no sonho nós, os diretores secretos, somos desatentos aos nossos desejos no sonho.

Aquele pensamento marcante de Schopenhauer não permanecerá assim como um mero produto de especulação ociosa na história da filosofia, mas formará uma das conceções-raiz na consciência filosófica e religiosa do próximo século. Basta ler a obra importante de Hellenbach, 'A Magia dos Números',* para perceber que esta especulação é apoiada por múltiplas analogias até a partir da província da mecânica na natureza.

Wien: 'Die Magie der Zahlen', 1882.

Nessa obra notável Hellenbach mostra o verdadeiro núcleo da doutrina cabalística do plano do nosso destino, ele liberta o pensamento de Schopenhauer da sua posição falsa no sistema desse filósofo, tornando-o por aí capaz de desenvolvimento, e estendendo-o ele próprio profundamente. As críticas jornalísticas, na verdade, cuja função parece agora ser apenas a de exaltar, em pregão de mercado, os produtos da mediocridade, passam sobre tais livros com um silêncio que mais favoravelmente se explica por falta de inteligência.

A perspetiva de que a existência terrestre repousa sobre uma prescrição transcendental de si mesmo é apenas o complemento e o desenvolvimento lógico da doutrina do caráter inteligível e da liberdade inteligível, como a encontramos em Kant e Schelling. Cada perspetiva que considera o nascimento terrestre como início da existência em geral, e depois, não obstante a dependência da nossa existência relativamente a fatores estranhos, quer ainda eliciar dela sentido e significado, termina em contradições que desaparecem quando para estas duas premissas substituímos a pré-existência e a prescrição transcendental de si mesmo.

Schelling diz: 'O ser (Wesen) do homem é essencialmente o seu próprio ato',* citando Fichte: 'O Eu é o seu próprio ato.' Apenas sobre este princípio é revelada a possibilidade de reconciliar a necessidade e a liberdade; mas o único modo de salvar a liberdade, sem a qual, segundo Schelling, 'a filosofia seria inteiramente sem valor',† para a qual contudo não há lugar no seio da conexão causal das coisas naturais, é através da filosofia kantiana. 'O Idealismo primeiro elevou

a doutrina da liberdade para aquela região onde ela é unicamente compreensível. A natureza inteligível de cada coisa, e especialmente do homem, está consequentemente além de toda a conexão causal, como além ou acima de todo o tempo.

Schelling, A. vii. 385.
† Ibid., vii. 338.

Não podemos, pois, nunca ser determinados por qualquer antecedente que seja.'*

Se não psicologicamente, podemos, porém, ser metafisicamente livres. Kant já declarou que a questão da possibilidade da liberdade não diz respeito propriamente à psicologia, mas à filosofia transcendental. Ao homem como fenómeno do mundo do sentido a liberdade não pode ser atribuída; apenas, pois, se pode salvar a liberdade se os fenómenos não forem coisas em si mesmas, se tiverem uma causa inteligível que não é fenómeno, e não puderem assim ser determinados na sua causalidade por outros fenómenos da natureza. Apenas neste caso pode um ato ser considerado como um fenómeno necessário, contudo, ao mesmo tempo como livre em relação à sua causa inteligível. Ora, no seio do mundo do sentido o homem está sujeito à lei da causalidade, os seus atos procedem como necessários a partir do seu caráter empírico.

Como cada coisa natural tem um caráter empírico, determinando as suas reações sobre influências externas, assim também o homem. O motivo e o caráter são os dois fatores dos quais o ato, como produto necessário, resulta. Por outro lado, o homem é para o seu próprio conhecimento de si nas determinações interiores dos seus atos não um objeto do sentido, mas um objeto inteligível; o caráter empírico deve, pois, ser fenómeno de um caráter inteligível. 'Assim então a liberdade e a natureza, cada uma na sua inteira significação, seriam encontradas nos mesmíssimos atos, e sem qualquer contradição, conforme os seus atos forem comparados com a sua causa inteligível ou com a sua causa sensível.'†

Schelling, A. vii. 383.
† Kant, ii. c. 25.

'Pode conceder-se que, pudéssemos nós ver tão profundamente na mentalidade de um homem, como mostrado por atos internos assim como externos, que cada uma, mesmo a menor, das molas nos fosse conhecida, assim como todas as ocasiões externas atuando sobre elas, as suas relações com o futuro seriam calculadas com tanta certeza como um eclipse da lua ou do sol, e contudo, poder-se-ia ainda manter que ele é livre.'*

Considerando o homem como um mero produto da natureza, pode objetar-se à doutrina da liberdade de Kant que ela dá ao homem uma posição excecional em distinção de outros objetos naturais. Mas isto não é de modo algum o caso; pois em cada coisa natural temos de distinguir um lado sensível e um inteligível. Assim podemos dizer com Schelling: 'Se a liberdade é a conceção positiva do em-si em geral, a investigação respeitante à liberdade humana é universalizada, porque o inteligível, sobre o qual ela unicamente foi fundada, é também a natureza das coisas-em-si.'† Devemos, pois, transportar esta conceção positiva do em-si para outros objetos naturais. O inteligível nas coisas naturais é a força; Kant designa o inteligível no homem como razão; Schopenhauer como vontade, outra razão para unir ambos os atributos no Sujeito transcendental.

É inteiramente indiferente para a nossa investigação se dermos um passo mais além com Schopenhauer, e afirmarmos a identidade da força e da vontade. O homem da ciência recusará chamar a cada força vontade, mas certamente não considerar cada vontade como uma força. Mas a força, a última palavra de toda a ciência, é uma conceção metafísica, e pertence ao lado inteligível do homem, como de todas as coisas naturais.

A doutrina da liberdade, portanto, de modo algum atribui ao homem uma posição excecional na natureza; pois não só nele, mas em tudo, temos de distinguir um lado fenoménico e um inteligível. Schopenhauer, que tanto admirou esta doutrina de Kant, mostrou que

há apenas uma diferença em grau de clareza evidencial entre o inteligível, a vontade, no homem e nas coisas. A sua comparação, a este respeito, contém, em minha opinião, o pensamento mais profundo da sua filosofia, e, talvez, o olhar mais expositivo que alguma vez foi lançado sobre as molas da natureza. O velho erro é: onde há vontade não há causalidade, e onde causalidade, não há vontade. Mas nós dizemos: onde quer que haja causalidade há vontade, e nenhuma vontade atua sem causalidade.

O *punctum controversiæ (o cerne da questão)* é, pois, se a vontade e a causalidade podem e devem coexistir simultaneamente em um e no mesmo acontecimento. O que torna o conhecimento de que assim é difícil é a circunstância de que a causalidade e a vontade são conhecidas de formas tão fundamentalmente diferentes; a causalidade inteiramente a partir de fora, mediatamente, através do entendimento; a vontade inteiramente a partir de dentro, imediatamente; de modo que quanto mais clara em qualquer caso dado for o conhecimento de uma, tanto mais obscuro é o da outra. De modo que onde a causalidade é mais evidente percebemos menos a existência da vontade; e onde a vontade é inegavelmente aparente, a causalidade é tão obscurecida que o entendimento imaturo pode aventurar-se a negá-la. A causalidade, contudo, como aprendemos de Kant, não é nada mais do que a forma cognoscível à priori do próprio entendimento, e assim o ser da Representação (Vorstellung) como tal, o qual é um lado do mundo: o outro lado é a Vontade: ela é a coisa-em-si.

Kant, vii. 230.
† Schelling, A., vii. 332.

Cada manifestação inversamente relacionada de causalidade e vontade, cada emergência e recuo alternados delas, depende disto, em que quanto mais uma coisa nos é apresentada meramente como fenómeno, i.e., como representação, tanto mais distintamente aparente é a forma à priori da representação — a causalidade: como na natureza inanimada; — mas inversamente, quanto mais imediatamente conscientes somos da vontade, tanto mais a força da representação, a causalidade, recua: como em nós próprios. Assim, quanto mais

proeminentemente um lado do mundo emerge, tanto mais perdemo-nos da vista do outro.'*

1
A PRESENÇA CONSTANTE DO INTELIGÍVEL E O SUJEITO TRANSCENDENTAL

Ora, como em todas as coisas naturais forças estão constantemente presentes, e, em certo sentido, ativas; como elas não são despertadas primeiro pelas mudanças que são as suas ocasiões, mas a sua atividade é apenas desviada para outra direção; como a gravidade de uma pedra atua quando a pedra está em repouso, e não apenas quando ela cai; assim também o inteligível em nós, embora latente para a nossa consciência de si, deve estar presente, e de um modo desconhecido estar ativo em nós em cada momento da existência terrestre. Isso, contudo, é afirmar a simultaneidade das duas pessoas do nosso Sujeito, e assim a doutrina da liberdade de Kant expande-se, não para a doutrina dualista da alma, com a sua sucessão de pessoas, mas para a doutrina monista, na qual elas são contemporâneas. Ora, é claro que Kant foi logicamente necessitado a admitir a possibilidade de relações mágicas entre duas pessoas do nosso Sujeito, e a investigar o caso de Swedenborg sobre esta suposição.

Schopenhauer: 'Wille in der Natur' ('Physische Astronomie').

O Sujeito transcendental é uma coisa assente para Kant, e exatamente porque ele diz que 'o Sujeito transcendental nos é empiricamente desconhecido',* teria sido ilógico negar a este desconhecido uma faculdade particular, e.g., clarividência. O que liga as duas pessoas é a unidade do Sujeito; o que as divide é — na linguagem da psicologia moderna — o limiar da sensibilidade, o qual não pode, contudo, ser considerado como uma barreira insuperável, dado que ele é, de facto, deslocável.

Quando estes deslocamentos ocorrem, as faculdades da pessoa transcendental são projetadas para a pessoa sensível, e agora há

apenas a perguntar se há organizações que a este respeito variam tão grandemente do tipo normal que o limiar, o qual para este último é apenas deslocável, se encontra para elas constantemente deslocado. Kant não respondeu a isto na afirmativa, na verdade, mas ele considerou-o como possível, e é suficientemente lógico para inferir a partir daí: que entre as duas pessoas do nosso Sujeito diretas relações mágicas são possíveis; que entre o nosso ser transcendental e outros seres transcendentes — devêssemos nós pensar nestes como ligados numa comunidade como os seres terrestres — relações diretas podem de igual modo existir; e assim que indiretas relações entre estes seres transcendentes e o nosso ser sensível são possíveis através da mediação do nosso ser transcendental. Da atualidade de tais fenómenos Kant não pôde convencer-se no caso de Swedenborg. Nós, que conhecemos o sonambulismo, que Kant não conheceu, nós que conhecemos as relações mágicas entre as duas pessoas do nosso Sujeito, não poderíamos já afirmar retamente que 'o Sujeito transcendental nos é empiricamente desconhecido'. Seríamos muito ilógicos se com esta maior necessidade lógica fôssemos menos decididos do que Kant ao extrair as inferências que ele extraiu. Mas esta falácia lógica é cometida pelo assim chamado Iluminismo, ao negar a mera possibilidade de fenómenos mágicos dos quais obtemos conhecimento no sonambulismo.

2
A REFUTAÇÃO DO MATERIALISMO

Numa contradição de princípio a estes factos está, além disso, apenas o materialismo, que nega toda a metafísica em geral, e especialmente a alma. Mas não é difícil mostrar que esta negação, segundo o presente ponto de vista da própria ciência, é um anacronismo, porque ela se resolve, quando analisada, em muitas asserções particulares, cuja refutação os próprios materialistas já empreenderam, de modo que apenas a ausência de circunspeção lógica pode reconverter o resultado da adição na soma que lhe é oposta. Pois a negação da alma humana afirma que a consciência de si esgota o seu objeto, o Eu, o que contradiz a capacidade da consciência e do seu caso especial, a consciência de si, para a evolução biológica. Se a

teoria da Evolução é verdadeira, então deve o homem ter um aspeto duplo, e mostrar não só os rudimentos do seu passado biológico, mas também as tendências para faculdades mais elevadas da sua Psique, as quais serão manifestadas pelo deslocamento das barreiras da sua consciência — isto é, do limiar da sensibilidade. É exatamente a fisiologia moderna que tem mostrado a existência deste limiar para cada um dos nossos sentidos, de modo que há um mundo transcendental sobre cujas influências o nosso Sujeito transcendental reage, embora a consciência sensorial nada saiba disso.

Para a possibilidade de uma exaltação biológica para além do homem por alteração de forma, ou pelo menos de exaltação da consciência por alteração do aparelho cognitivo, processos materiais no mundo externo devem ser dados nos quais este processo de adaptação tenha tido lugar. Para que a consciência ascenda, deve haver os suportes requeridos, mas também a faculdade latente da consciência para produtos psíquicos mais elevados. Para ver isto é preciso apenas conhecimento científico da física teórica e da fisiologia dos sentidos. A base do materialismo é a asserção de que apenas o sentido é real. Esta base do seu sistema os próprios materialistas destruíram, mas eles não quererão ver que o sistema foi consequentemente derrubado.

Pode verdadeiramente dizer-se dos materialistas o que Brentano disse do filisteu, que ele só compreendia coisas quadrangulares. Quando eles têm uma coisa redonda, primeiro tornam-na quadrangular — só que mesmo com esta quadratura do círculo resta um resíduo irresolúvel. Eles fazem do problema metafísico do macrocosmo um problema mecânico, e do problema do microcosmo, eriçado de metafísica, fazem um problema químico. Segundo eles, o primeiro há de ser resolvido no cadinho, o segundo na retorta.

3
O SUJEITO TRANSCENDENTAL VERSUS O PANTEÍSMO E O DOGMATISMO

A doutrina monista da alma, contudo, mostra — e é assim aplicada contra o Panteísmo — que com o desaparecimento da consciência, e em proporção a este desaparecimento, novas faculdades da Psique aparecem, donde se segue imediatamente que a nossa consciência de si não tem informação de toda a nossa alma, que portanto há um Sujeito transcendental subjacente ao nosso ser sensível, infinitamente mais rico e mais profundo do que ele próprio se exibe na nossa consciência sensível.

Ora, se naquelas condições em que o Sujeito transcendental emerge — sendo a forma fundamental delas o sonambulismo — relações multiplicadas entre nós e a Natureza ocorrem, com um novo modo de reação do nosso Sujeito, o que aparece é a exaltação da nossa individualidade no seio do inconsciente, mas nenhuma resolução panteísta da mesma na substância do mundo.

Finalmente, a doutrina monista da alma deve ser oposta à doutrina da alma da metafísica religiosa. Esta permite que a alma se origine no nascimento terrestre, e contudo atribui-lhe imortalidade. Mas a imortalidade logicamente implica pré-existência; Aristóteles demonstrou que apenas um ser não originado pode ser intransitório.* O dogmatismo chega ainda mais longe à sua ideia da alma — como Vaihinger mostra no seu excelente comentário sobre Kant† — pela confusão de um juízo analítico com um sintético; da cognição analítica de que o Eu denota um substrato logicamente simples, ele forma a proposição sintética de que o Eu pensante é uma substância simples e, portanto, imortal. Mas se na nossa consciência há apenas um Eu lógico, um Eu real só pode estar atrás da consciência como Sujeito transcendental, o qual não pode ser encontrado se a alma estiver inteiramente afundada no corpo e for inteiramente compreendida na consciência de si. A doutrina dualista da alma pressupõe ambas, não, contudo, como factos provados, mas como *petitio principii (petição de princípio).*

Ela permite que a alma esteja primeiro inteiramente deste lado, depois inteiramente daquele, assim sucessivamente terrestre e transcendente, ao passo que segundo a doutrina monista ela é

simultaneamente terrestre e transcendental. Levamos assim simultaneamente ambas as existências, um procedimento cuja possibilidade psicológica é aparente em cada sonho em que fazemos uma pergunta a alguém a qual este último responde; pois como o meu Sujeito compreende ambas as figuras do sonho, e apenas dramaticamente se desmembra a si próprio nelas, um monismo está no fundamento deste aparente dualismo.

Esta fórmula psicológica para a explicação do sonho é também a fórmula metafísica para a explicação do homem. No sonho, como na vigília, o limiar da sensibilidade forma a linha divisória entre as duas pessoas do Sujeito, e assim a ideia do Neoplatónico, de que o homem é um ser duplo colocado na fronteira entre o mundo sensível e o mundo suprassensível,* obtém um apoio científico.

'De Cœlo', i. 12.

† Vaihinger: 'Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft', i. 250.

4
A SIMULTANEIDADE DAS EXISTÊNCIAS E O HOMEM ENQUANTO SER DUPLO

Ora, como na separação dramática do sonho o Sujeito é desmembrado em pessoas simultâneas face a face, assim noutros casos o Sujeito desmembra-se numa sucessão temporal de pessoas. Tais são os casos da consciência alternada, do dualismo da borboleta e da lagarta, e das mudanças de geração dos animais. Mas mesmo nestes casos, há uma simultaneidade fundamental das pessoas, estando a borboleta sempre latente na lagarta, a condição posterior na anterior. É portanto natural que a comparação do Sujeito transcendental com uma borboleta que põe de lado o corpo da lagarta deva ser encontrada nos tempos mais antigos.

Zeller: 'Philosophie der Griechen', iii. 2, 434.

Talvez a prioridade pertença a Nong-ssee, o comentador do mais antigo filósofo chinês Lao-Tse, que diz: 'O corpo humano assemelha-se ao invólucro da crisálida da lagarta ou à muda da cobra. Assumimo-lo apenas por um breve tempo como um lugar de residência. Quando a pele da lagarta seca, a lagarta não está por isso morta; quando a cobra mudou de pele, não está por isso morta.'*

O homem, um ser duplo, não é portanto definido ao atribuir a sua posição na natureza terrestre. Por importante que esta posição possa ser, porque formamos o cume orgânico desta natureza, as palavras de Job aplicam-se-lhe: 'O homem nascido de mulher é de poucos dias e cheio de inquietação. Brota como uma flor e murcha; foge como a sombra, e não permanece.'† Mas quem quer que reconheça o Sujeito transcendental em nós verá que a miséria terrestre é para nossa vantagem transcendental, e que esta existência terrestre é o nosso próprio ato. Nem o conteúdo fútil da nossa vida, nem a sua transitoriedade podem induzir-nos em erro com referência à posição do homem no mundo; pois se a consciência sensorial nada sabe do Sujeito transcendental, então também a perda da consciência sensorial não pode ferir este Sujeito.

Este é o significado da experiência de que a consciência transcendental tanto mais prevalece quanto mais a sensória desaparece. Certo agora como também é que a atividade do Sujeito transcendental no seio da existência terrestre não pode atingir uma normalidade de função — o resultado pelo qual místicos e santos sempre se esforçaram — contudo deve ser possível, se submetermos o homem à experiência, aprender a conhecer este Sujeito transcendental de forma muito mais exata. A primeira coisa é mostrar que o dualismo de alma e corpo é insustentável, porque o corpo também é psíquico, e até processos orgânicos são acompanhados por consciência transcendental. Isso é provado pela autoinspeção crítica dos sonâmbulos, e pela força curativa da natureza atuando ideacionalmente, isto é, em prescrições de saúde. O organizar e o pensar em nós são assim idênticos; o Sujeito transcendental é a raiz comum da alma e do corpo, os quais ele forma e mantém segundo um plano ideal em si mesmo. O dualismo de alma e corpo não é, pois,

real, mas existe apenas do ponto de vista da nossa consciência de si. Com isso também a frequentemente alegada divisão do homem em espírito, alma e corpo, será monisticamente resolvida. Isso também é verdade apenas do ponto de vista da nossa consciência de si. Na consciência de si conhecemos o espírito apenas na medida em que ele é alma, isto é, à medida que sente e pensa por meio do organismo. A alma é o nosso espírito dentro da consciência de si; o espírito é a alma para além da consciência de si.

Laotse: 'Tao-te-King. Aus d. Chinesischen übersetzt von Plänkner', 166 (Leipzig, 1870). † Job xiv. 1, 2.

O homem, um anfíbio de uma sorte superior — como é fundamentalmente todo o ser, mais ainda, o próprio átomo é assim um ser monisticamente duplo: monista como Sujeito, dualista como pessoa.

5
A DOUTRINA MONISTA DA ALMA E O ENIGMA DA MORTE

A doutrina monista da alma, como tem resolvido o enigma da vida, tem também resolvido o da morte.

O problema da imortalidade recebe a sua solução do mesmo modo que todos os problemas filosóficos na história da filosofia são resolvidos: o ou-ou dos partidos na contenda de opiniões é transformado no assim-como. A morte dissolve a ligação das duas pessoas do nosso Sujeito. Ela destrói uma das pessoas, e até aí os materialistas têm razão; mas como o Sujeito na morte apenas põe de lado os seus óculos da terra, por assim dizer, ele permanece não afetado pela morte, e até aí os espiritualistas têm razão. Fosse o nosso Eu inteiramente compreendido pela consciência de si, estivesse a alma na sua totalidade afundada no corpo, não poderia haver imortalidade; pois a consciência sensória deve cessar com os sentidos.

Apenas o que está além do sentido pode sobreviver à morte; isto é, a imortalidade só é possível se a alma excede a consciência, se há no homem poderes independentes do corpo, e portanto que não se devem destruir com o corpo. Este excesso é muito distintamente manifesto no sonambulismo. Aquele fenómeno notável de que os sonâmbulos na crise não conhecem o medo da morte não é assim apenas inteligível, mas aparece como necessário. Os sonâmbulos, que na crise estão conscientes de si mesmos como Sujeitos transcendentais, sabem que na morte eles apenas perdem uma consciência para a qual a consciência transcendental oferece mais do que uma compensação.

Quanto mais profundamente eles estão afundados na existência transcendental, na qual se sentem libertos dos fardos da vida, tanto maior é a sua repugnância em regressar à consciência sensória e reunir-se com o corpo que eles veem objetivamente deitado diante de si. Não obstante eles acordarem sem memória, podem ainda estimar a condição que acabaram de deixar pelos seus efeitos posteriores no sentimento — como tão frequentemente acontece ao acordar de sonhos belos mas esquecidos — e depois lamentam o seu acordar. Especialmente este é o caso com o 'sono profundo', do qual eles de má vontade regressam ao estado de vigília. Deleuze diz que há sonâmbulos que em autoinspeção descrevem a sua condição como muito perigosa, e contudo estão tão indiferentes que recusam nomear o remédio.* Apenas nos graus inferiores de sonambulismo há ainda medo da morte, mas no sono profundo, cujos sintomas se aproximam frequentemente perigosamente dos do morrer, os sonâmbulos frequentemente opõem resistência à vontade do magnetizador de os acordar.†

Ora, se a morte para os sonâmbulos não tem aguilhão, segue-se que a encarnação voluntária do Sujeito transcendental acontece não numa conceção otimista da existência terrestre, mas apesar dos seus sofrimentos. Isto não é nenhum comprovativo ligeiro para a verdade do pessimismo, mas um comprovativo muito maior para o facto de que do ponto de vista transcendental o pessimismo não é a última

palavra, como, aliás, podemos já aprender da consideração das coisas terrestres.

A miséria terrestre não é apenas de vantagem transcendental, mas mesmo nos seus resultados deste lado ela é otimista, porque ela dá um impulso ao progresso e à caridade. Dado que as aquisições intelectuais e morais da vida são a herança do Sujeito transcendental, os sofrimentos terrestres devem ser estimados como meios necessários para fins transcendentais. De muitos poucos homens se pode negar que fariam um mau, e, até para a sua natureza sensória, um desvantajoso uso das possessões terrestres. A riqueza sem idealismo é um grande perigo; e se os bois tivessem abundância de dinheiro, apenas comprariam abundância de feno. Mas todos nós como seres transcendentais pagaríamos a penalidade se tivéssemos de obter os objetos do nosso egoísmo terrestre.

Deleuze: 'Instruction', etc., 121. † Chardel: 'Esquisse', etc., 282.

Assim a morte não pode prejudicar o nosso Sujeito transcendental. Apenas a consciência sensória está ligada a esta forma de organização, mas a dissolução desta forma deixa intocada a causa da qual esta organização com a sua consciência é o efeito. Assim na morte nos encontraremos novamente como seres transcendentais, como despertamos do sono como seres sensórios. A transposição para o outro lado é apenas uma figura de estilo para expressar uma outra organização, para a qual, de facto, o mundo, como a nossa presente representação, desaparece. O materialismo diz que nós morremos e o mundo permanece. O contrário é a verdade; nós permanecemos, mas o nosso mundo afunda-se.

Schopenhauer tinha razão ao dizer que as declarações dos sonâmbulos sobre o outro lado são reminiscências sem valor da sua instrução religiosa. Isso é frequentemente o caso, mas mesmo quando não o é, as suas revelações podem possuir apenas um valor alegórico ou simbólico, porque com a morte as formas e meios de cognição mudam; de modo que muitos sonâmbulos dizem eles próprios que não conseguem encontrar as palavras certas, as suas expressões devem

apenas ser tomadas figurativamente, como traduções, por assim dizer, da linguagem do mundo transcendental para a do mundo do sentido. Negativamente, a condição do Sujeito transcendental pode ser definida ao dizer que aquilo que é verdade da sua ligação com o corpo não se lhe aplica; mas indicações positivas apenas devem ser encontradas no estudo dos graus superiores de sonambulismo, produzindo, de facto, resultados muito ricos, cuja declaração eu reservo para outra ocasião.

6
A IDENTIDADE, A MEMÓRIA E A IMORTALIDADE ENQUANTO PREMISSAS DA METAFÍSICA

Na consciência que abraça toda a vida, já encontrámos um dos constituintes mais importantes da consciência transcendental, aquele que preserva a unidade espiritual do Sujeito, não obstante as mudanças das formas de existência, das quais a existência terrestre é apenas um membro. A educação intelectual e moral nesta mudança apenas é possível se o fio da memória não se romper. O poder prático da teoria da transmigração como motivo ergue-se e cai com a crença na identidade essencial da pessoa do meu sucessor comigo, e não é preservado pela mera continuação da soma hipostasiada do mérito.'*

Mas para este fim educacional é suficiente que a pessoa esteja contida na consciência do Sujeito, como acontece com os sonâmbulos; por outro lado, a simultaneidade de Sujeito e pessoa não requer que ambos devessem ter o mesmo alcance de memória. Desejasse alguém que as pessoas também do Sujeito estivessem ligadas umas às outras pela memória, de modo a que fôssemos como Pitágoras, que estava consciente de ter vivido como Pirandro e como Midas, e de ter sido morto como Euforbo por Menelau,† e que reconheceu o escudo no templo de Juno em Argos,‡ tal desejo requer o ponto de vista da doutrina dualista da alma; na doutrina monista o seu cumprimento seria um desdobramento da consciência.§

Hartmann: 'Das religiose Bewusstsein', 344. [Isto refere-se à doutrina do Karma, a respeito da qual uma opinião prevalente entre os

orientalistas europeus é a de que a única ligação entre o indivíduo que se diz ser 'renascido' e o seu sucessor é a herança do mérito ou demérito, ou as suas consequências. A doutrina da subjetividade transcendental, compreendendo, como rebentos, as sucessivas personalidades, é essencial à inteligibilidade da ideia de Carma. Tr.]

† Ilíada, xvii. 59.

‡ Diógenes Laércio, viii. 4.

§ [Esta observação parece não ter sido bem considerada; pois se a memória de um submodo anterior de existência - a personalidade terrestre - reside na consciência transcendental, por que razão não poderá ela ser comunicada, por meio de um 'deslocamento do limiar', à consciência de uma personalidade subsequente? - Tr.]

A crença, como pressentimento, na imortalidade, que encontramos quase em todo o lado e sempre, e que só se perde em períodos decadentes de cultura, por gerações afundadas em materialismo terrestre, não poderia ter esta prevalência extraordinária, temporal e espacialmente, não fosse ela o que talvez todos os pressentimentos são, uma certeza enfraquecida através do limiar da sensibilidade, de tal forma que, falhando-lhe o caráter ideacional, lhe resta apenas um pressentimento com o interesse associado para o sentimento — o desejo de continuação. Se a ideia de imortalidade se origina assim, então deve este mero pressentimento da consciência sensória ser encontrado novamente como persuasão firme assim que a consciência transcendental emerge. Ora esta inamovível convicção da imortalidade é uma caraterística constante em todos os sonâmbulos, e mesmo com aqueles dentre eles que já são crentes ela é muito mais decidida do que na vigília. Seria portanto uma experiência interessante colocar um materialista convicto em sonambulismo; e pode ser predito com certeza que em cada verdadeiro êxtase ele negaria a sua teoria.*

Assim a doutrina monista da alma resolve muitas contradições e remove muitas dificuldades. Que, por outro lado, ela apresente novos problemas não se pode negar, pois isso está na natureza das coisas, cada nova perspetiva levantando novos problemas, e usualmente mais do que aqueles que resolve.

[Para que tal experiência tenha qualquer valor, seria necessário que o magnetizador fosse também um materialista, ou pelo menos não de espírito decididamente diverso, ou o resultado seria atribuído à sua influência. - Tr.]

Se os fenómenos do sonambulismo são atribuídos a um Sujeito transcendental, contra esta multiplicação de problemas a interpretação fisiológica é sem dúvida mais simples; mas esta maior simplicidade é apenas aparente, pois é obtida de forma inteiramente arbitrária, não correspondendo à natureza dos fenómenos, os quais não podem ser privados do seu caráter peculiar. Os problemas não se resolvem ocultando as suas dificuldades; o suposto lucro muito cedo se transforma em perda. Kant diz: 'Se uma ciência há de ser avançada, todas as dificuldades devem ser divulgadas, e até as latentes devem ser procuradas, pois cada uma delas exige um remédio que só pode ser encontrado pelo crescimento da ciência, seja em alcance seja em definição, de modo que assim até os obstáculos promovem a profundidade das ciências. Por outro lado, se as dificuldades são intencionalmente escondidas, ou até evadidas por paliativos, elas irrompem mais cedo ou mais tarde em danos incuráveis que destroem a ciência num ceticismo completo.'*

Se, por exemplo, Le Verrier tivesse negligenciado e não tivesse primeiro devidamente divulgado as irregularidades nos movimentos de Úrano, 'o remédio' não teria sido 'exigido', e a descoberta de Neptuno teria esperado por uma extensão do alcance da ciência astronómica noutra direção qualquer; mas como ele fez um estudo especial da dificuldade que tinha diante de si, 'o obstáculo promoveu a profundidade', e Neptuno foi descoberto ainda antes de que os olhos do homem o tivessem visto.

Na psicologia, por outro lado, o método de ocultação é muito injurioso, e especialmente assim é o caso com a interpretação fisiológica, ou antes os maus-tratos, de fenómenos transcendental-psicológicos. Teoricamente, isso é mostrado no facto de que problemas que são resolvidos pela doutrina monista da alma passam

por não resolvidos, porque se insiste na solução materialista ou dualista. Mas ainda mais ponderoso é o prejuízo na prática.

Kant: viii. 235.

O sonambulismo, como a forma fundamental de todo o misticismo, é a oportunidade única para a obtenção do conhecimento do Sujeito transcendental. Tendo esta oportunidade sido negligenciada, isto é, a psicologia transcendental não tendo sido reconhecida como o substituto da doutrina dualista da alma criticamente despedaçada, as gerações mais recentes têm pendido inevitavelmente em direção ao materialismo, com resultados a tornarem-se constantemente mais aparentes nas nossas condições sociais.

Sempre que encontramos males sociais, encontramos a causa última em opiniões populares erróneas. Ora, se perguntarmos qual dos sistemas de pensamento existentes é responsável por estas opiniões erróneas e praticamente injuriosas, indubitavelmente só pode ser o que tem a menor força motriz ética. Mas o materialismo não tem nenhuma seja qual for; pois se o mundo é apenas um problema físico, e o homem apenas um químico, então a moralidade não tem nenhum significado.

Se, contudo, todos os males sociais podem ser rastreados até perspetivas falsas, assim também perspetivas verdadeiras devem arrastar atrás de si boas condições. Ora, certamente nunca pretendi excogitar um sistema adaptado ao benefício prático da sociedade, e apenas fundamentos teóricos me forçaram a entrar na doutrina monista da alma. Mas como esta doutrina, sendo a mera exposição do sonambulismo, é teoricamente inevitável, enquanto praticamente oferece ao indivíduo motivos éticos muito poderosos, ela forma uma prova adicional da concordância do verdadeiro e do bom. Como o materialismo atua injuriosamente, porque dá ao homem uma falsa consciência de si mesmo, assim, pelo contrário, na doutrina monista da alma verifica-se o dito de Schelling: 'Dá ao homem a consciência do que ele é, e ele em breve será o que deve.'*

5
A Nossa Posição no Universo

Sendo o nosso Sujeito transcendental contemporâneo da sua forma fenoménica terrestre, resulta que a nossa posição cósmica não é definida atribuindo à terra a sua posição astronómica,† e ao homem a sua posição biológica sobre a terra.‡ Se a Natureza e o homem têm um lado metafísico, então deve o problema da posição cósmica ser concebido muito mais profundamente; torna-se o da relação da nossa posição terrestre com a nossa posição transcendental; a filosofia e a religião aparecem como complementos necessários às ciências.

A própria Ética, um problema social apenas enquanto o homem é considerado simplesmente como um ser terrestre, torna-se pela primeira vez um verdadeiro problema metafísico quando é admitido que a nossa posição tem uma projeção extraterrestre. Ora, com a nossa presente perceção suficientemente clara de que a solução do problema social é eternamente frustrada pelo egoísmo terrestre, ou pelo menos terá eternamente de contender com ele, que assim uma solução radical só é possível através de uma ética a qual ela própria emerge primeiro como um problema sobre a suposição de que o homem tem uma posição cósmica, a questão que aqui nos ocupa aparece como sendo uma também de eminente importância prática.

Schelling, i. 157.
† Proctor: 'Our Position in the Universe'.
‡ Darwin: 'Descent of Man'.

Para o homem como cidadão do universo, uma ética é possível; mas se ele é apenas um cidadão da terra, então não há nenhum problema ético, mas apenas um social. A Ética ergue-se ou cai com a afirmação ou negação da nossa posição no universo. A educação da humanidade para a cidadania do universo é a tarefa da filosofia e da religião. É verdade que tem havido filósofos para os quais a filosofia tem apenas a tarefa de refletir o mundo no pensamento, não a educação da raça humana. Mas as duas tarefas são inseparáveis, pois

os seus fins últimos coincidem, e ambas encontram solução da mesma forma.

Se o seu lugar no universo é tornado claro para o homem, com isso também a sua tarefa como ser ético é estabelecida; e, por outro lado, a menos que conheça o seu lugar no universo, a menos que este lhe seja tornado claro pela filosofia, ele não pode agir conformemente a ele. A teoria e a prática, portanto, não admitem separação, e a filosofia deve educar o homem para a cidadania do mundo precisamente porque lhe mostra a sua posição, embora no seu esforço frequentemente puro e ideal ela própria possa não estar consciente deste fim último.

Até aqui pode dizer-se que todas as especulações desde os tempos mais antigos giram em torno da questão do lugar do homem no universo. Cada sistema religioso e cada sistema filosófico resolve esta questão à sua própria maneira. Portanto a todas as religiões e a todas as filosofias temos ainda provisoriamente de opor as palavras de Pascal: 'Tu varies, donc tu n'es pas la vérité; la vérité n'est qu'une.'

Não se pode, contudo, negar que na sucessão de todos estes sistemas a própria questão, se não a resposta, tem sido tornada continuamente mais clara, e que as tentativas de solução, não obstante a sua oposição parcial, são ainda suplementares umas às outras. Esse é até o caso onde a oposição parece ser de princípio, como, por exemplo, entre sistemas otimistas e pessimistas. O mundo fenoménico, de facto, oferece pontos de apoio para ambas as perspetivas; as conceções de um Leibniz e de um Schopenhauer não se excluem totalmente uma à outra, mas são complementares. Considerando o mundo com os olhos do astrónomo, nos movimentos das estrelas vemos a mais elevada harmonia e conformidade ao propósito.

O materialista diz que há apenas conformidade à lei, e isso é até aí verdade, que o astrónomo como tal nunca encontrará Deus ou a razão universal entre as estrelas. Mas é um facto que os astrónomos, quase sem exceção, não só acreditam nesta razão, mas são até teístas,

porque apenas para um olho embotado a investigação se conclui pela descoberta das leis do cosmos. Para aquele que não perde de vista uma questão assim que ela é empurrada para trás, as leis cósmicas eliciando resultados tão notáveis tornam-se elas próprias o problema, e ele pende naturalmente para conceções otimistas.

Cada efeito tem uma causa, a qual deve na verdade ser equivalente ao efeito; assim o efeito inteligente deve ter uma causa de algum modo a conceber como inteligente. Pode ser uma falácia individualizar ou até antropomorfizar esta causa, mas é uma falácia ainda maior ver nas leis a explicação última de todos os fenómenos. Como podemos imaginar uma massa primordial do mundo, no caos e contudo governada por leis físicas e químicas, como consequentemente a lei pode presidir tanto sobre o caos como sobre a harmonia, portanto as leis cósmicas não coincidem com o conceito de lei, mas são um caso especial dele, e embora o astrónomo não possa ser contraditado na sua referência de fenómenos a leis, e não deva ser interrompido durante a sua declaração, contudo à sua última palavra a pergunta pode e deve ser anexada — como acontece que precisamente o caso especial harmónico de conformidade à lei é apresentado? E que ele é apresentado, os otimistas explicarão sempre a favor da sua própria perspetiva.

Mas agora os oponentes dirão retamente que não é apenas uma questão dos movimentos harmónicos dos planetas em torno do sol, mas também de sobre que figuras vivas este sol brilha; e com isto vem a vez do pessimismo. Não se deve negar que os sistemas de Hartmann e Schopenhauer têm uma sólida base empírica, assim devendo o pessimismo estar também relativamente na razão. Ora como a causa fundamental de todo o sofrimento terrestre encontramos a luta pela existência de Darwin, e isto deve inclinar-nos para o lado de Schopenhauer; mas, por outro lado, é precisamente esta luta que é a roda motora de todo o desenvolvimento cósmico, biológico e histórico, de modo que novamente o resultado parece otimista. Ora, como ambas as conceções repousam na experiência, apenas aquela pode ser uma verdadeira compreensão da Natureza que seja justa para ambos os lados. Correspondendo aos resultados da luta pela

existência, o otimismo permanece válido para a capacidade biológica e histórica da raça para o desenvolvimento; o pessimismo é limitado ao indivíduo. Se, além disso, acede ao homem, além do seu lugar terrestre, um lugar no universo, então o pessimismo tem a limitação adicional de que é válido apenas para a fase terrestre da nossa existência. Seria então o pessimismo, com toda a sua justificação, apenas um aspeto parcial no seio da perspetiva otimista.

Ora, se o homem tem tal lugar no universo além do seu lugar terrestre é apenas outra forma da velha questão de saber se os sistemas religiosos e filosóficos são verdadeiros, ou o materialismo. A refutação deste último abre caminho para o lugar no universo, e esta refutação é mais fácil do que decidir o que é a verdade na religião e na filosofia; pois nestas tentativas para resolver o problema do mundo, a verdade não se encontra como um produto maduro, mas apenas como um ideal distante.

Não é de admirar que a humanidade de tempos a tempos fique paralisada e cética, e estabeleça então para si mesma tarefas mais limitadas virando-se para a investigação das coisas do sentido. Este é o caso com as gerações recentes, cuja aplicação a esta tarefa tem sido bem-sucedida além de qualquer precedente. Mas em tais períodos a religião e a filosofia são escassamente estimadas, pelo menos por aqueles cujo conhecimento histórico da filosofia é defeituoso, e que, porque o enigma do mundo está não resolvido, negligenciam o outro facto de que nas tentativas sucessivas de solução um progresso há a notar. Neste caso o ceticismo é no seu máximo, e a sua plena expressão é precisamente o materialismo, o qual censura a filosofia, não apenas como lenta, mas como inteiramente errada.

Todos os homens de ciência de grande eminência estão em tempos recentes certamente longe de se identificar com o materialismo, o qual eles até antes contestam, ao passo que entre o público a popularização das ciências apenas avançou o materialismo. O público responderá assim à questão quanto ao lugar universal do homem negando o problema. De modo que não só encontrarei leitores que atribuem ao homem uma posição no universo diferente daquela

suposta por mim, mas também outros que negam o próprio problema, sendo o homem, como indivíduo e como raça, limitado à existência terrestre. Para estes eu aparecerei — como os antigos gregos diziam — como um homem que com uma mão ordenha o bode, e com a outra segura uma peneira por baixo.*

Em tal estado de coisas resta apenas atacar o oponente no seu próprio domínio. Dado que o materialismo tem a sua raiz nas ciências, é assim precisamente a partir destas que a existência do problema deve ser provada, e sobre a sua fundação deve a sua solução ser intentada. As ciências naturais, enfatizando a irrefragabilidade dos seus resultados, chamam-se a si mesmas as ciências exatas. É inegável que se num experimento a natureza responde, por assim dizer, a uma pergunta que lhe foi colocada, esta resposta não pode ser mais duvidada, mas deve ser considerada como decisiva; pois se as leis da natureza são imutáveis, em cada pergunta o experimento único basta. Por outro lado, é claro que por experimentos físicos apenas problemas físicos, e por experimentos químicos apenas problemas químicos podem ser resolvidos. Os problemas filosóficos não se encontram de todo na província das ciências naturais; estas últimas não podem assim contribuir com nenhum conteúdo positivo para a filosofia, mas apenas negativamente limitá-la pelo seu veto sobre ditos filosóficos que sejam contrários aos resultados certos da investigação natural. Além disso, a incontroversibilidade das ciências experimentais não se estende; portanto vemos as opiniões diferirem também entre homens de ciência assim que problemas são tocados que não podem ser resolvidos em cadinhos e retortas.

[Kant também faz uso desta símile para denotar o caso de alguém propondo uma questão absurda e outro tentando uma resposta. Krit. d. r. V. (Tr. Logik). — Tr.]

Com todo o respeito que Haeckel e Bär gozam como homens de ciência, eles recebem parcos agradecimentos dos seus colegas pela circunspecta confissão de que as ciências são trabalho em pedaços, e a força e o átomo conceitos metafísicos. Entre materialistas extremos as diferenças nunca são na verdade profundas; elas só se podem

relacionar com coisas que não são tanto objeto de controvérsia como de aposta, dado que é a retorta, não o entendimento, que tem de decidir. Esta harmonia é fácil de atingir por uma negação geral de toda a filosofia. Mas esta última, expulsa da província da investigação, reentra pela porta das traseiras; pois quando o materialista afirma que os nossos sentidos e organismo nos revelam apenas um número limitado de substâncias e forças, e que, portanto, não pode haver na grande Natureza mais nada, com o enorme 'portanto' um mero ramo do conhecimento infla-se até a uma conceção do universo, contendo, na verdade, uma filosofia muito pobre, mas contudo precisamente uma filosofia.

Mais marcantemente do que a própria filosofia pode demonstrar a sua justificação, é isto provado pelas ciências exatas no nosso tempo. A caraterística de toda a filosofia é o sentimento de que o mundo percetível, a imagem do mundo fluindo através dos canais dos nossos sentidos, é apenas o produto da nossa organização, que não conhecemos a realidade das coisas, mas apenas os modos em que os nossos sentidos reagem sobre a realidade. Desde Protágoras, que nomeou o homem a medida de todas as coisas — πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* — até Kant, que colocou o problema mais abrangente e profundamente do que

Aristóteles: 'Metaphysic', x. i.; Platão: 'Theæt.', 152.

qualquer outro homem, esta verdade tem sido constantemente pregada na filosofia. O materialismo, por outro lado, toma os fenómenos por coisas em si mesmas. Fossem eles realmente assim, a explicação do mundo seria fácil. Mas que a realidade não é de modo algum idêntica com a sua imagem refletida na nossa consciência — assim que a filosofia é indispensável — as ciências exatas, a física teórica e a teoria da perceção sensorial, demonstraram elas próprias experimentalmente agora. Cada homem de ciência educado sabe agora que as chamadas qualidades das coisas são de facto apenas qualidades da nossa organização, assim que o esclarecimento sobre esta organização não é de modo algum esclarecimento sobre o problema objetivo do mundo. A nossa representação dos objetos é condicionada pelas peculiaridades dos nossos sentidos: quantitativamente porque os

nossos sentidos não reportam aproximadamente todos os processos naturais; e qualitativamente porque as influências externas das coisas são mudadas pelos sentidos. As vibrações do éter, por exemplo, são primeiro percecionadas por nós em condensação de milhões de vezes, e depois não como vibrações, mas como luz e cor.

O mundo é portanto a nossa representação. O materialismo é refutado por si mesmo pelas suas investigações mais recentes; ele serrou o ramo sobre o qual estava sentado. Assim, que o materialismo ainda exista é um anacronismo, e não poderia existir se cada um refletisse.

É portanto sobre este problema, o qual a filosofia tem sempre acentuado, e cuja solução experimental a ciência tem facilitado, que a alavanca deve ser colocada, de modo a chegar a um entendimento sobre a posição do homem no universo. A relação da realidade com o nosso organismo deve ser estabelecida, pois o ponto de vista materialista, de que toda a realidade é sensorial, de que a percetibilidade e a realidade coincidem, é fundamentalmente contradito desde que a teoria da evolução foi trazida por Darwin para um trilho firme. Todo o processo biológico, a exaltação do sentido e da consciência, significa um aumento constante da percetibilidade. É este fator subjetivo que tem continuamente aumentado, não as coisas objetivas. A percetibilidade e a realidade nunca foram assim contíguas, e na sua identificação pelo materialismo o decurso do processo biológico é como se a estrada objetiva crescesse em comprimento com os passos avançados do viajante, ou a parede crescesse com a planta que a escala.

Se o homem é um membro da série biológica, então deve ele também ter o seu aspeto de Jano. Se o homem tem cinco sentidos, correspondendo a processos definidos da natureza — os quais podem todos ser referidos a modos de movimento da matéria e do éter — não se segue que na natureza objetiva não haja mais modos de movimento. Não temos nenhum órgão para percecionar a eletricidade e o magnetismo — a menos que sejam primeiro mudados em quantidades equivalentes de outras forças — de modo que há mais coisas do que

sentidos. Concluir do número cinco dos sentidos para o número cinco dos modos de movimento é um salto logicamente fatal. O número das forças prevalecendo na Natureza é-nos assim desconhecido, e o processo externo das poucas que conhecemos é convertido na perceção, e.g., a vibração atmosférica em som.

A negação em princípio de um mundo suprassensível é por aí definitivamente posta de parte. Portanto adicionou Protágoras ao seu julgamento de que o homem é a medida de todas as coisas as palavras ponderosas: 'das coisas que são, que elas são; das coisas que não são, que elas não são' — τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Os sentidos humanos mudam: incontinenti há um mundo inteiramente diferente; os nossos sentidos multiplicam-se: incontinenti a Natureza aparecerá muito mais rica.* A vista perde-se: incontinenti a maior parte da Natureza desaparece. Ora como não só cada sentido particular, mas também cada organismo coletivo tem as suas barreiras do sentido, e perceciona apenas um fragmento da realidade, evidentemente o edifício materialista repousando sobre este fragmento é tudo menos uma solução do problema do mundo. Com igual direito poderia um homem cego declarar o seu mundo como sendo o mundo inteiro. Havia no ano de 1876, no hospital médico de Leipzig, um paciente a quem quase todo o sentido e sentimento muscular faltavam; apenas através do olho direito e do ouvido esquerdo estava ele em relação com o mundo externo. Se estes sentidos fossem fechados, ele caía no sono. Não podia ser acordado por sacudidela, mas apenas chamando ao seu ouvido esquerdo e por luz lançada sobre o seu olho direito.†

Este paciente tem exatamente a mesma relação com o indivíduo humano normal que este último teria para com um ser com mais de cinco sentidos; e se o material sensorial de tal paciente é inadequado para explicar o nosso mundo do sentido, exatamente assim o material sensorial de um Vogt e de um Büchner é de igual modo inadequado para explicar todo o problema do mundo.

A análise espectral prova que os espetros de cor das estrelas, assim também os constituintes químicos e as suas combinações, são

muito diferentes. Isso é primeiro verdade para os sóis, as estrelas fixas, mas em analogia com o nosso sistema deve ser verdade também para os para nós invisíveis planetas destacados das estrelas. Segundo a doutrina da adaptação, as estrelas habitadas devem assim ser povoadas por organizações muito diversas. Supondo a escola materialista como estando representada em todas estas estrelas, e que um congresso cósmico de materialistas fosse marcado, para o qual cada estrela tivesse delegado o seu Ludwig Büchner; e supondo além disso uma comunicação possível por uma linguagem comum neste congresso, contudo isso não daria de longe os meios de um entendimento comum. Se um apenas vê uma rosa, o outro apenas a cheira, eles não terão nenhum entendimento comum sobre o assunto, mas cada um concluirá que o outro está a falar de algo inteiramente diferente. O nosso Ludwig Büchner neste congresso do universo falaria dos seus cinco sentidos, mas só poderia ser entendido por aqueles que tivessem sentidos similares e do mesmo número.

Ora, se o habitante de outra estrela começasse a falar, o nosso Büchner abanaria a cabeça e avançaria a célebre teoria das ilusões e da alucinação; se contudo um terceiro, que por acaso tivesse a mesma sensibilidade que o segundo, o apoiasse contra Büchner, este último avançaria agora a teoria ainda mais célebre de que as alucinações são por vezes infeciosas. Mas em seguida um quarto há de vir, de tal constituição material que é impercetível por qualquer dos sentidos humanos.

Ora, Büchner ouviria palavras, mas não veria nenhum falante, diria ele portanto que ele próprio estava agora também a sofrer de uma ilusão de audição, e estava indubitavelmente infetado. Mas se todo o resto da assembleia afirmasse a visibilidade do falante, isso novamente Büchner teria de explicar como uma infeção deles pelo falante!

Conf. du Prel: 'Die Planetenbewohner', cap. vi.; 'Ueber die Intellektuelle Natur der Planetenbewohner'.

† 'Archiv f. d. ges. Physiologie', xv. 573.

Em suma, em tal assembleia, cada um seria reduzido ad absurdum pela mera existência do resto, e eles separar-se-iam em tumulto, a menos que talvez algum filósofo, familiarizado com as teorias da cognição de todas as estrelas, estivesse presente. Ele poderia esclarecê-los, e converter todos do materialismo tornando-lhes inteligível a incontrovertível verdade de que objetivamente, certamente, há apenas um mundo, subjetivamente, contudo, exatamente tantos mundos como modos de existência e sensibilidade. Mas sem tal filósofo, a assembleia tão pouco chegaria a um entendimento como uma companhia de tolos.

Daqui é manifesto que o materialismo deve render-se se apenas se compreendesse a si mesmo, e pudesse refletir sobre o alcance da sua própria teoria da perceção. E é inteiramente inútil disputar sobre o universo e o lugar do homem nele com um oponente que não esteja profundamente familiarizado com os resultados das teorias fisiológicas e filosóficas da cognição; ele não está qualificado para a controvérsia.

A conceção mais simples da posição do homem na natureza é a de que ela é apenas individual, subjetiva, e limitada à terra espacial e temporalmente. A primeira objeção a isto é que até a existência individual tem uma influência pelo menos nos seus efeitos sobre a história geral do homem, assim em certo sentido sobrevivendo. Pela cooperação de indivíduos a humanidade tem até agora acumulado, e continuará a acumular, civilização. Esta perspetiva é reconhecida pelos árabes, na sua regra de que cada um deve ou plantar uma árvore, ou escrever um livro, ou deixar atrás de si um filho. A partir deste ponto de vista, na verdade, a vida única não tem ainda nenhum significado metafísico, mas contudo um histórico no que respeita à raça.

Mas como se encontra a matéria também no que respeita a esta raça?

A vida da terra terá um fim, e a própria terra terá um fim. Da humanidade e do seu mundo dir-se-á em algum momento: Fuimus

Troes, fuit Ilium. De que serve, para cada mundo, produzir a sua cultura peculiar, se ela há de em algum momento ser enterrada e esquecida? De que serve a nossa história da cultura se, não obstante, a terra há de permanecer sempre uma estrela isolada, e a história do homem nunca há de desembocar no curso geral da história cósmica? Não poderá antes aquela conceção da história que, desde Lessing, Herder e Hegel, se tornou a propriedade comum dos cultos, receber uma extensão cósmica?

É difícil ver como tal processo haveria de vir a passar-se, mas logicamente é bem admissível. Nesse caso o nosso planeta seria por um tempo na verdade uma estrela isolada, uma ilha cósmica no oceano do espaço, mas seria contudo por fim tirado para o curso geral da história universal, como muitas ilhas nos mares do nosso mundo permaneceram isoladas até à era das descobertas. Não é necessário tomar a comparação literalmente, e fantasiar futuras viagens à lua ou a Marte. É verdade que se pode conceber que apenas para o presente nos encontramos tão desamparados perante o oceano atmosférico como o homem primitivo perante a grande água, até que por fim — com triplo bronze em torno do peito, como Horácio diz — ele se aventurou em tábuas sobre as ondas. Ligados pela nossa organização original ao chão da terra, temos contudo a capacidade para invenções pelas quais também a água e o ar se podem tornar nossos elementos. Mas com os limites da atmosfera um limite é também traçado ao nosso poder de existência, e mesmo se pudéssemos ir inteiramente além da esfera de atração do nosso planeta, não poderíamos ainda assim viver num Marte ou Júpiter.

Materialmente, a nossa terra não está isolada do cosmos, de outro modo, para nada dizer do laço da gravitação, nenhum raio de luz nos poderia alcançar a partir de outras estrelas. É assim uma questão de saber se, com um melhor emprego das forças de ligação, o pensamento humano, pelo menos, não seria capaz de atravessar o espaço. Que não possamos representar para nós próprios o 'como' de tal intercurso nada prova de todo contra a sua possibilidade; até para um Aristóteles teria sido ainda incompreensível que sem cruzar o oceano trocássemos pensamentos com os nossos antípodas. Não é

inconcebível que o aparelho espetral, o qual no presente apenas nos informa dos constituintes químicos das estrelas, venha com o tempo a ser desenvolvido até a um telégrafo cósmico. Além disso, não conhecemos de longe todas as forças da natureza; pode assim possivelmente haver outros meios de telegrafia, cuja aplicação seria mais esperançosa.

Astronomicamente considerado, o universo é um todo, mantido unido pelo laço da gravitação. Ora, esta unidade e harmonia do cosmos aplicar-se-á meramente ao lado mecânico da natureza, permanecerá, de facto, cada mundo condenado ao destacamento atómico? Se o fenómeno mais importante da natureza não é a matéria, mas a mente nas suas diferentes formas fenoménicas, se assim a mente parece evidentemente o fim da natureza, então é difícil de acreditar que o laço unitário da natureza vá abraçar apenas as massas materiais das estrelas. A mente seria um apêndice muito inútil da ordem universal se o seu desenvolvimento, de igual modo, não tendesse para a solidariedade. Quem quer que antes acredite na insensatez dos expositores da Natureza do que na insensatez da própria Natureza, achará o pensamento de que no desenvolvimento universal não há outro fim do que o jogo de forças mecânicas de gravitação tão estranho como a afirmação de que o significado essencial de uma grande cidade reside na sua agregação de casas, e não na vida mental coletiva dos seus habitantes. Assim também é de presumir que o acento da Natureza é colocado nos seres mentais, não nas suas habitações.

Que revoluções notáveis, socialmente, a eletricidade e o vapor trouxeram atrás de si! Mas não podemos de modo algum adivinhar o número de forças ainda desconhecidas; podemos, contudo, supô-lo tanto maior quanto a Física ensina que todas as forças naturais são metamorfoses de uma força primitiva desconhecida, de modo que cada uma pode ser mudada em cada uma segundo relações equivalentes. Mesmo se, portanto, já conhecêssemos todas as presentes forças da natureza, ainda assim novas metamorfoses delas poderiam ocorrer pelo mero desenvolvimento ulterior do globo, como

talvez combinações químicas começaram quando a terra tinha atingido um estágio definido de arrefecimento.

Ora, como é evidentemente ilógico dizer que forças para nós desconhecidas poderiam introduzir fenómenos apenas até um limite para nós conhecido, pelo menos a possibilidade de intercurso cósmico deve ser concedida. Isso abre a perspetiva de que mesmo após o extinguir do homem sobre a terra, quando esta se tiver tornado inteiramente fria e inabitável, as aquisições da cultura humana pudessem ser preservadas. A humanidade encontraria o seu herdeiro histórico no cosmos, e mesmo que a própria terra devesse mergulhar no sol, poderia ainda dizer-se: *non omnis moriar! (Não morrerei por completo.)*

Mas o aljava do filósofo contém ainda outras setas para disparo, caso esta falhe o alvo. Até agora a questão não foi sugerida sobre se é precisamente ao homem que esta tarefa deve ser confiada. A perspetiva da realização de uma história cósmica talvez só portanto pareça tão má porque supomos que o alcance depende do homem. Contudo, não só é possível que na própria terra o homem possa ser rendido por uma forma orgânica ainda mais elevada, melhor crescida para a tarefa, mas também que a iniciativa na introdução da história cósmica possa proceder de habitantes de outro astro. Estas possibilidades têm também de ser examinadas.

Quando a partir da mais avançada das naus com que Cristóvão Colombo navegou através do Atlântico soou o grito dos marinheiros de 'Terra!', o sinal foi dado de que a partir deste momento a história do velho mundo se associava definitivamente à da região recém-descoberta. A iniciativa veio da Europa, ou antes de Colombo sozinho, em oposição a todos os eruditos, dado que era considerado absurdo, sendo a terra redonda, tentar ir montanha acima com navios. Como é bem sabido, Colombo não supunha ter descoberto um novo mundo, mas antes ter atingido a costa oriental da Ásia; mas pelo menos ele tinha ido sobre a ideia correta de que à sua maneira a terra podia ser circum-navegada, e tinha apenas errado as dimensões do globo. A partir da América daquele tempo a tentativa nunca tinha sido

feita; a partir da Europa ela sucedeu, porque aí as pressuposições necessárias estavam dadas; aí veio um espírito empreendedor, dotado também com correta perspicácia sobre as relações físicas do globo, e a civilização europeia tinha no que respeita à navegação avançado até ao ponto em que os meios para a execução também se ofereciam.

Transfiramos esta relação para o cosmos, lembrando sempre que a conexão de astros precisa apenas de ser telegráfica. O nosso planeta vizinho, Marte, foi destacado do sol mais cedo do que a terra, e o seu desenvolvimento geológico e biológico deve ter procedido mais rapidamente do que na terra, pois não só ele, com o seu diâmetro menor, evoluiu mais depressa — como é provado pela sua estendida região de neve polar —, mas também a distribuição de terra e água é mais favorável; tem relativamente mais terra do que a terra. Os obstáculos à continuidade da história eram assim menores em Marte do que connosco. Os seus habitantes atingiram em conformidade mais cedo a cooperação geral, e a sua civilização deve portanto ter avançado mais rapidamente.

Assim os habitantes de Marte bem podem ter concebido uma futura conexão com a terra como menos paradoxal do que ela nos parece a nós. Poderia até ser que Marte na sua evolução biológica tivesse já ultrapassado o homem. Os seus habitantes têm talvez não só a disposição científica de forças das quais somos ignorantes, mas até sentidos mais elevados do que nós temos. Fenómenos de eletricidade e magnetismo que provamos por aparelhos, eles podem talvez percecionar organicamente. O sentido da vista é talvez mais eficiente do que o nosso olho armado com o telescópio; o seu espetro solar tem talvez mais de sete cores, e eles veem talvez cores aquém do vermelho e além do violeta no fim do espetro.

Habitantes de Marte que pudessem por esta via possivelmente ser informados até da atividade geral da humanidade poderiam assim nomear o seu Colombo para a Terra, enquanto a cultura da Terra poderia comparativamente ainda ser similar à dos americanos antes da descoberta.

Ora suponha-se que os europeus, sem entrar na América, tinham sucedido em causar um som aí como aquele agora produzido por um telegrama de cabo, tal matraquear teria permanecido inteiramente ininteligível para os selvagens. Eles não o teriam reconhecido como um sinal de correspondência a partir de remotos habitantes da Terra, mas tê-lo-iam tomado por insensato, ou um milagre, ou um engano; enquanto os europeus, incapazes pela aplicação de outras forças de se fazerem entender, não poderiam ter cumprido com a exigência vinda do outro lado para mais racionais sinais de comunicação.

Assim também a qualidade de uma mensagem para nós não estaria de todo à escolha dos habitantes de Marte, mas estaria dependente do seu conhecimento da natureza e das existentes relações da natureza. Suponha-se que eles estavam em algum tempo numa posição de produzir na nossa terra algum efeito muito ténue, contudo, inteiramente inexplicável, na frequente repetição dele nós próprios veríamos tudo menos uma comunicação inteligente, cuja qualidade defeituosa era primeiro condicionada pela pobreza dos meios. Os nossos homens eruditos começariam por disputar a credibilidade dos relatos de um fenómeno, segundo todas as leis conhecidas impossível; eles iriam em seguida talvez falar de alucinações, ou tomar o caso por um colossal engano de um delinquente. Eles exigiriam que racionais habitantes de Marte telefonassem através um decidido 'bom-dia', e pronunciariam os atuais sinais de correspondência irracionais, em vez de os referir à grande limitação dos meios de correspondência.

Aqueles que suspeitassem do verdadeiro estado da matéria seriam tratados com sorrisos de superioridade. Em suma, aconteceria aquilo que tem acontecido em todo o lado e sempre: os professos eruditos fariam tudo para suprimir a nova verdade. 'Também nas ciências,' disse Goethe a Eckermann, 'o que tem sido estabelecido e aprendido nas escolas é considerado como propriedade. Vem agora um com algo de novo, oposto a, ou até ameaçando subverter inteiramente o Credo que durante anos repetimos após outros, e novamente entregámos a outros; paixões são excitadas contra ele e todos os meios são empregados para o suprimir. Resiste-se-lhe de qualquer modo possível; fingindo não ouvir, não entender, falando da coisa

desdenhosamente, como de todo não valendo a pena sequer olhar para ela e investigar sobre ela; e assim uma nova verdade pode ser mantida muito tempo à espera até que tenha feito um caminho para si mesma.'*

Até agora apenas a possibilidade de um intercurso interplanetário tem sido falada, e não me queixo de todo do cético, se ele recusa ficar satisfeito sobre isso; chegaremos, contudo, não só à probabilidade, mas até à certeza de um lugar do homem no universo, no grau em que cumprirmos a já prescrita tarefa de golpear o materialismo no seu próprio terreno.

Para este propósito devemos regressar novamente ao homem. Se a iniciativa no trazer a cabo um intercurso cósmico devesse proceder dele, há apenas dois caminhos: ele encontra os meios ou nas forças da natureza externa, que ele no presente conhece demasiado pouco, ou encontra-os em si mesmo, na medida em que é um organismo evolutivo. Neste último respeito temos agora de aplicar à nossa questão as aquisições do Darwinismo.

Os darwinianos, que concebem a parte biológica da Terra como um processo de evolução, caem em contradição com a sua própria teoria se, em vez do futuro desenvolvimento orgânico, supuserem uma paragem perpétua.

Teorias de evolução e Darwinismo não são necessariamente idênticas. A doutrina da evolução afirma a sucessão de formas cada vez mais elevadas; o Darwinismo afirma a sua derivação, a sua descendência a partir de formas antecedentes.* Não temos de entrar nesta controvérsia. Para o nosso propósito, dois factos, não contestados por ninguém, bastam. É certo que uma exaltação de formas tem tido lugar; as camadas mais primitivas da Terra mostram as mais simples; as mais recentes, as organizações mais elevadas. Mas é também certo — e sem este facto a doutrina da descendência nunca teria surgido — que na longa cadeia de formas animais cada membro na sua estrutura e funções está adaptado em geral ao seu meio ambiente, mas que ele traia caraterísticas desviantes numa dupla direção, aquelas recordando estágios precedentes no passado

biológico, e disposições germinais que apontam para o futuro biológico. Isto mantém-se verdadeiro da vida fetal e de condições desenvolvidas, da estrutura de organismos e das suas peculiaridades mentais, como talvez no brincar da rapariga com bonecas já um futuro estágio de desenvolvimento é indicado. Cada forma de vida tem assim um aspeto de Jano, olha para trás para o passado e para a frente para o futuro. Já isto aparece na natureza inorgânica: as chamadas estrelas nebulosas — névoa cósmica com núcleos de luz brilhantes e reluzentes — apontam para trás para a condição nebulosa difusa com iluminação uniforme, e novamente o futuro sistema solar encontra-se pré-formado neles.

O darwiniano não pode parar com o homem; ele deve conceder a possibilidade de uma forma de vida mais elevada, ou pelo menos de uma exaltação das faculdades humanas do sentido além do presente limiar da sensibilidade, e a evolução de novos sentidos. Mas dado que o mundo, como representado por nós, é um produto da nossa sensibilidade, cada exaltação do sentido, cada desenvolvimento de um novo sentido, deve mudar a imagem do mundo. A ostra representa o mundo de forma diferente do homem, e desde a ostra até ao homem uma contínua multiplicação e exaltação de faculdades do sentido tem tido lugar.

Esse processo foi exatamente tão contínuo como gradual. O limiar da sensibilidade tem no processo biológico sido continuamente empurrado para a frente; os sentidos tornaram-se suscetíveis a graus constantemente mais fracos de influência física. Isto foi acompanhado por divisão do trabalho; da sensibilidade geral espalhada sobre a superfície da pele surgiram separadamente centros localizados de sensibilidade funcionando diferentemente. Por esta divisão dos sentidos a consciência, e com ela a imagem do mundo, foram continuamente enriquecidas, pontos de contacto entre a realidade externa e os organismos continuamente multiplicados.

Tomando da cadeia de formas de vida um membro intermédio, a sua representação do mundo é muito menos opulenta do que a nossa; mas o mundo como presente para o nosso organismo estava já

objetivamente presente quando esse membro intermédio ainda representava o cume orgânico. Apenas para essa consciência ele não estava, subjetivamente ele não estava ainda; ele era então inteiramente e verdadeiramente um mundo suprassensível. A doutrina da Evolução necessita assim a admissão de que para nós homens há também um mundo suprassensível, ou, como Kant diz, um mundo transcendental, para o qual estamos a viajar, mas que é primeiro, talvez, percetível para uma forma de vida mais elevada.

O mundo transcendental é, pois, uma consequência para o Darwinismo e para a teoria fisiológica da cognição. Os fisiologistas eles próprios têm, é verdade, uma apreensão muito defeituosa deste resultado das suas próprias premissas; mas pelo menos não se podem queixar da filosofia se ela falar alto uma palavra colocada na sua língua por eles próprios.

Por aqui toda a incerteza das especulações humanas sobre o problema do mundo fica de imediato clara. Nós filosofaríamos sobre o mundo conhecendo-o apenas em parte, estando a parte transcendental fechada à nossa consciência. Pudesse a cortina ser levantada, a qual nos divide dele; pudéssemos nós de imediato adquirir todos os sentidos, cuja potencialidade está no seio da Natureza e os quais são talvez gozados nas estrelas; devesse o nosso organismo subitamente entrar em rapport sensível com cada ponto da realidade: nós acreditaremos ser transferidos para um mundo inteiramente outro.

Vemos o mundo conforme somos sensíveis a ele; julgamos respeitante ao mundo conforme o vemos. Quanto mais modos de sensibilidade tivéssemos, tanto mais perto chegaríamos da verdadeira cognição. O mesmo mundo que é conhecido por cinco sentidos de uma forma quíntupla diferente, seria por um sexto sentido novamente percecionado inteiramente de outro modo. Mas quem afirmará que a realidade inteira é esgotada por cinco sentidos? O fisiologista não tem o direito de o dizer, o darwiniano ainda menos; mas menos de todos fará esta pretensão o filósofo, se pertencer à escola kantiana.

A deficiência dos nossos sentidos é até experimentalmente demonstrável. Na eletricidade e no magnetismo temos forças às quais nenhum sentido corresponde; conhecemos vibrações do éter sobre as quais o nosso órgão da vista não reage, vibrações atmosféricas que não são percetíveis para o nosso ouvido. Dado que, além disso, as coisas mudam na perceção, os sentidos certamente não nos informam da substância das coisas que só pode ser uma e a mesma. Com outros sentidos teríamos outras representações, assim outros conceitos, outra linguagem, outra filosofia.

Se, portanto, o materialista afirma que não há mundo transcendental — o qual contudo para todos os organismos sub-humanos ele deve admitir —, que a natureza não se estende além do limiar humano da sensibilidade, que os nossos sentidos apreendem o mundo inteiro, que a nossa representação do mundo é a cópia exata do mundo verdadeiro, ele há de ser refutado a partir de cada manual de física teórica e fisiologia. Se, além disso, materialistas como Vogt e Büchner desentendem de tal modo o lugar comum de que a filosofia deve repousar na experiência, a ponto de tomar a experiência de cinco sentidos humanos por aquela experiência sobre a qual exclusivamente a verdadeira filosofia deveria estar, e depois estabelecer o sistema materialista como esta verdadeira filosofia — uma filosofia tão não intelectual que nela a proeza parece ser realizada de resolver o máximo de problemas com o mínimo de inteligência —, tal ensino, na verdade, pode encontrar seguidores num tempo de mediocridade intelectual; mas a nossa posteridade, estudando este tempo com crítica histórica, soltará uma gargalhada sobre este materialismo anunciando-se a si mesmo como uma filosofia — uma gargalhada que será homérica.

Como contra o materialismo deve, portanto, antes ser afirmado que o conteúdo inteiro da realidade não nos é revelado, e que apenas inclinamos a considerar o círculo da natureza como limitado — e precisamente tão limitado que pode ser medido pelo raio da sensibilidade humana — porque a própria organização humana é limitada; mas que isto é uma simples substituição do horizonte subjetivo pelo objetivo, e nem um pouco mais racional do que quando

a criança corre para o ponto onde o arco-íris cai; que a realidade no decurso do processo biológico tem revelado continuamente novos lados do ser, e que ela é ainda mais rica do que a nossa representação dela. Em suma, há que afirmar que com o aumento de órgãos de perceção, as coisas mesmas aumentam, não objetivamente, mas subjetivamente.

Do antecedente é claro que para ser capaz de falar a última palavra sobre o problema do mundo, nada menos é necessário do que devermos ter cessado de ser homens, que devamos ter aprendido um após o outro todos os modos possíveis de sentimento e existência; pois mesmo fosse a realidade segundo a quantidade inteiramente abarcada pelos sentidos humanos, contudo coisas físicas e processos recebem por assunção na consciência tal mudança qualitativa que já não a menor similaridade existe entre, por exemplo, um raio de luz e a vibração do éter na sua fundação. A inteireza da natureza, como a vemos, permaneceria assim mesmo então um mero símbolo da realidade, cujo verdadeiro significado nos estaria oculto.

Como vemos, a própria ciência nas suas saídas últimas transforma-se em filosofia, primeiro na teoria da cognição, arrancando a crítica do sentido e da razão o materialismo limpo das suas dobradiças; refutando a própria fisiologia a identidade do sensível e do real, a qual o materialismo pressupõe. Os materialistas privaram assim de fundação a sua própria conceção do mundo, sem reconhecerem a consequente queda de todas as suas conclusões; pois se alguém derruba uma macieira, não pode dizer que as maçãs continuam penduradas no ar.

Como somos incapazes de adotar à vontade outros modos de sentimento, de modo a chegar mais perto da natureza das coisas, com algum direito pode a tentativa de penetrar o mundo transcendental ser declarada não lucrativa, mas esse mundo só pode ser negado num sentido inteiramente subjetivo, como o cego pode disputar a existência de cores, ou o surdo a de melodias.

Se a nossa imagem do mundo é conhecida como estando dependente em quantidade e qualidade dos nossos sentidos, pode em algum grau ser determinado que mudanças nela aconteceriam através de modificações dos nossos sentidos. Abaladora é a multidão de modos de perceção daí inferíveis. Mas não preciso de entrar em mais detalhe aqui, dado que intentei isto no meu livro, 'Os Habitantes dos Planetas'.

Homens de ciência do posto de Bär e Wallace foram ao assunto;* por outro lado, os nossos materialistas ordinários descartam a questão muito sumariamente; a sua lógica culmina na afirmação de que porque na Terra há apenas criaturas protoplasmáticas (Eiweissgeschöpfe), há apenas tais em todo o Cosmos. Eles transferem assim a sua própria esterilidade de imaginação para a alta Natureza, e ficam para trás até do pai do materialismo, Demócrito, que sabia que o homem não perceciona muito do que é percetível, e que outros seres poderiam ter sentidos que nos faltam.†

Como um fio vermelho vai através do processo biológico um contínuo deslocamento da linha divisória entre o mundo atual e o transcendental; o que para nós homens é atual era para estágios anteriores parcialmente suprassensível, transcendental. Os sentidos desenvolveram-se e multiplicaram-se, i.e., o processo biológico significa exaltação da consciência. Mas se, agora, cada forma de vida sempre já em disposições germinais anuncia o próximo estágio, é presumível que para o homem o véu que lhe oculta o mundo transcendental seja, pelo menos excecionalmente, de algum modo empurrado para trás, e que ele possa então ser capaz de lançar olhares para esta região, na medida em que estas disposições germinais e desenvolvíveis o qualifiquem.

Desta região místicos filosóficos e religiosos têm sempre relatado, e as ciências ocultas de todos os tempos têm estado ocupadas com ela, sem que resultados certos tenham sido alguma vez obtidos. Tais podem apenas agora ser esperados pela aplicação de métodos experimentais de investigação, e não falharão em aparecer.

O estudo de estados sonambúlicos sozinho já revela que em numerosos casos o homem está qualificado para perceções que nunca lhe poderiam ser transmitidas através do aparelho do sentido. Aliás, aquele que não tem lazer para examinar esta província por si mesmo, pode ainda assim, a partir da observação dos seus próprios estados de sonho, ganhar a perspicácia de que há para a consciência humana uma fonte excecionalmente independente do organismo do sentido. O sonâmbulo natural, o sonâmbulo magnético, frequentemente até o sonhador comum, revela com os sentidos fechados poderes que com os sentidos abertos são impossíveis. O ver ao longe no tempo e no espaço, a clarividência sonambúlica, o sonho verídico, os pressentimentos, a segunda vista, etc., são fenómenos que ocorrem é verdade apenas anormalmente, mas contudo foram já provados mil vezes, e na verdade principalmente por médicos, que certamente estavam equipados com o ceticismo necessário. Todos estes estados provam que entre o homem e a natureza um outro rapport, pelo menos em tendência, é dado do que aquele mediado pelos sentidos e pelo cérebro, a sede central de todas as impressões do sentido.

As nossas impressões do sentido, que são transmitidas a partir das extremidades nervosas periféricas para o cérebro, são as fontes normais da nossa consciência; mas esta consciência cerebral é apenas uma das formas possíveis de consciência em geral, apenas, por assim dizer, o nosso aspeto terrestre do dia a dia. Transportamos em nós também as disposições para ainda outra consciência, tanto quanto ao conteúdo como quanto à forma. Quando um acontecimento futuro é sonhado, ou informação é obtida no sonho de uma ocorrência desconhecida para o sonhador,* tal consciência, quanto ao conteúdo, é independente das fontes do sentido; mas quando, como no caso de uma experiência mais comum, um sonho de escassos minutos parece preencher meses, aqui a forma da consciência é anormal.

Ora, como estão estes fenómenos conectados com a nossa questão do lugar do homem no universo?

Da teoria das perceções do sentido e da teoria da evolução resultaram inferências respeitantes à natureza e modos percecionais de

seres cósmicos, cujos sentidos estão adaptados a outra realidade do que aquela que percecionamos, ou estão adaptados à nossa realidade noutro modo que não o nosso. Mas as funções anormais da consciência humana proporcionam factos que estão incomparavelmente melhor adaptados para nos esclarecer respeitante às formas de cognição cosmicamente possíveis.

Dado, contudo, que estes modos de cognição se anunciam, se bem que germinalmente, na nossa própria vida da alma, não é apenas provável que a altura da organização terrestre não esteja ainda atingida com o homem, mas é certo que no próprio homem há um núcleo ao qual as leis da sensibilidade não se aplicam — um órgão para o qual as formas cognitivas do espaço e do tempo valem diferentemente do que para a consciência do sentido.

Dado, finalmente, que as funções deste órgão atingem uma atividade mais livre no grau em que a consciência do sentido é suprimida, de modo que esta última se mostra ser um obstáculo ao desenvolvimento, segue-se que o anulação total da consciência do sentido pode apenas ser olhado como uma remoção total deste obstáculo; assim a morte não afeta a verdadeira substância do homem; aliás, permite ao modo cognitivo que foi suprimido na vida da terra atingir novamente atividade sem impedimento.

Se é, pois, precisamente com pessoas moribundas que estas funções anormais da consciência são tão frequentemente de observar — para muitos instâncias temos apenas de nos referir a uma das obras de Wieland (xxx. 236) —, tal facto é impossível segundo a corrente psicologia fisiológica, mas necessário* segundo a teoria aqui representada. As teorias, contudo, têm de dirigir-se aos factos, não o inverso.

Ora, a partir do facto da consciência anormal no sono sonambúlico, e mais raramente no sono ordinário, no morrer, na segunda vista e em estados similares, resultam diferentes consequências para a nossa questão, na qual temos de distinguir entre o homem como raça e o homem como indivíduo.

Para a humanidade resulta dos poderes anormais da psique humana a consequência de que estas faculdades pertencem àquele lado do aspeto de Jano humano que está virado para o futuro biológico; assim na natureza humana jazem já veladas indicações do próximo estágio mais elevado do ser, e como não podemos supor que nós homens estamos cosmicamente no cume das formas de vida, pode além disso inferir-se que, onde quer que o processo biológico possa ter ultrapassado o da terra, há seres tendo esses poderes normalmente, os quais connosco são manifestados apenas em condições anormais, mais ou menos mórbidas. É, contudo, claro que tais seres estarão melhor dotados do que nós para tomar a iniciativa na introdução de uma história cósmica. Em conformidade, não seríamos nós quem enviaria o Colombo, mas ele desembarcaria, por assim dizer, entre nós.*

[Na verdade, embora a manifestação de tal consciência pelos moribundos deva ser excecional. — Tr.]

Para o homem como indivíduo, por outro lado, resulta o seguinte: Se a psique humana, não por exaltação da consciência sensorial, mas pela supressão da mesma, revela poderes que fisiologicamente são inteiramente inexplicáveis, então é a alma algo mais do que o mero efeito do organismo, o pensar é algo mais do que uma mera secreção do cérebro. Material a alma mesmo então pode ainda ser pensada, mas esta materialidade contudo encontra-se tão acima da do nosso corpo como esta última acima da materialidade da pedra. Esta substância do homem pertencente ao mundo transcendental, existindo atrás da consciência sensorial, e apenas excecionalmente invadindo esta, é assim a causa primeira do organismo, e se os materialistas querem reconhecer na alma apenas o último efeito do organismo, a verdade é por aí precisamente virada do avesso.

Alma e consciência não são conceitos idênticos. A alma, na medida em que pertence ao mundo transcendental, é inconsciente, mas não em si mesma, apenas no que respeita à consciência cerebral. O sono magnético, o qual por um lado elicia o fenómeno da clarividência, está por outro lado associado a tal supressão da

consciência cerebral que neste estado as mais severas operações cirúrgicas podem ser realizadas sem dor. Esta alma relativamente, mas não em si mesma, inconsciente, como a verdadeira substância do indivíduo, está ligada ao Eu do homem, o suporte da consciência ordinária normal, como um único Sujeito, mas este Sujeito divide-se a si próprio em duas personalidades. O homem que alternadamente acorda e sonha é apenas um Sujeito, mas este Sujeito tem duas consciências alternadas, as quais têm apenas escassos pontos de contacto uma com a outra. Uma ainda melhor analogia para a relação das duas pessoas do único Sujeito é proporcionada pelo sono sonambúlico, porque o sonâmbulo de facto possui completamente a memória da sua consciência ordinária, mas após acordar nada mais sabe da sua consciência sonambúlica.

A definição do homem não pode ser confinada — como os materialistas a confinam — a uma das duas pessoas, mas deve abraçar o Sujeito todo. Quando os fisiologistas inferem, da dependência da consciência ordinária relativamente aos sentidos e ao cérebro, que o homem é destruído quando estes se vão, eles assemelham-se àqueles sonâmbulos que no estado de vigília negam as visões da sua clarividência; como pessoa eles têm razão, mas não como Sujeito. A clarividência sonambúlica, já conhecida de Platão e Aristóteles, no sono do templo e nos velhos mistérios, e em tempos recentes estabelecida por uma sucessão inteira de experiências, é agora precisamente um facto com o qual se tem de contar, e ao qual os nossos sistemas se devem adaptar. Esta obrigação não é diminuída porque este facto, embora sempre recorrente no tempo, tem uma distribuição relativamente rara.

Mas agora se a consciência pessoal do homem ordinário é apenas uma das formas possíveis da consciência individual da alma, então não é o homem apenas chamado, como parte da raça, a cooperar na história cósmica, ele não é nenhum fenómeno transitório, tornado por alguma fatalidade prestável para um fim que lhe é estranho, mas é ele próprio, como ser individual, aperfeiçoável na sucessão das formas de consciência possíveis da sua alma. Como na ereção de um edifício há não só o ganho do edifício em si, que surge, mas também a vantagem

do arquiteto na promoção da sua experiência e ciência — assim na história humana não é apenas a civilização como tal que progride, mas também cada cooperador. O pessimismo da ordem terrestre do mundo não é portanto a última palavra da filosofia, mas talvez corresponda às grandes dificuldades de uma construção arquitetónica, as quais estão precisamente adequadas a fazer avançar o arquiteto.

Segundo a conceção corrente da história, o trabalho de uma geração é sempre apenas para proveito das sucedâneas, e mesmo que a era dourada desabrochasse no futuro, seriam ainda assim apenas as gerações tardias que gozariam o produto coletivo; mas por fim, após o homem ter morrido, a futilidade do jogo inteiro seria exposta. Aqui, contudo, o homem é o seu próprio herdeiro, o Sujeito herda da pessoa, e o que adquiri intelectual e moralmente permanece comigo. A lei da Conservação da Energia, pela qual todos os processos físicos da Natureza são trazidos à sua expressão mais simples, vale também para o mundo psíquico.*

Hellenbach: 'Der Individualismus'.

Assim deveríamos nós novamente chegar à mais antiga das conceções filosóficas do homem, a migração das almas; mas esta velha teoria seria revivida numa forma nova e incomparavelmente mais elevada, que só poderia ser descrita como palingenesia. Esta teria de ser concebida não como transposição para outro espaço objetivo, mas antes para um mundo subjetivamente diferente; não seria mudança de lugar, mas mudança de modo percetivo. O conteúdo de uma existência humana na terra é determinado pelos nossos cinco sentidos; o modo de reação combinado destes sentidos sobre impressões externas determina a nossa imagem do mundo. Ora poderíamos supor esta existência terrestre dividida em cinco existências sucessivas, a cada uma das quais um destes sentidos seria atribuído, e teríamos então uma quantidade de migrações da alma para um mundo subjetivamente diferente, o qual contudo objetivamente seria sempre o mesmo.

Suponha-se, agora, que havia ao todo apenas cinco modos de percecionar coisas terrestres — o que certamente não é realmente de pensar —, assim teria a alma humana por estes cinco modos sucessivos de existência esgotado a existência terrestre. Transfira-se esta relação para o cosmos, então os modos de existência cosmicamente possíveis seriam primeiro percorridos quando a soma do percetível, qualitativa e quantitativamente, tivesse sido esgotada do lado da alma, estendendo o processo evolutivo do mundo objetivo a tarefa espacialmente estabelecida também temporalmente.

Para o materialismo, a morte é transição do ser para o não-ser; para as velhas teorias da migração das almas era uma transição do ser para outro ser, quer para outro corpo quer para outro astro; aqui, por outro lado, a morte aparece como transição de um ser para um ser-de-outro-modo, como um deslocamento para um mundo inteiramente outro, para aquele mundo transcendental que está velado à nossa consciência sensorial.

À existência neste mundo transcendental corresponderiam aquelas faculdades que permanecem em geral latentes durante a nossa existência terrestre, emergindo apenas parcialmente em estados anormais. A morte seria comparável ao despertar sonambúlico no seio do sono, i.e., durante a suspensão da consciência sensorial.

De modo que talvez não precisássemos de ter estado com o trabalho de deduzir o lugar do homem no universo a partir da possibilidade do nosso intercurso planetário; pois como Sujeitos encontramo-nos já no mundo transcendental; a nossa substância metafísica está enraizada nele, e em vista disso parece não ter importância que numa fase transitória da existência não tenhamos pressentimento desta conexão do todo; pois estas metades do mundo, divididas para a nossa consciência sensorial, fluem juntas novamente assim que esta consciência é descartada.

Que além do mundo físico possa haver um metafísico não será reconhecido pela nossa geração, embriagada por uma cultura científica unilateral. Para um Kant esta ideia era uma matéria natural.

Para um Kant era também bem concebível que como Sujeito possamos pertencer ao mesmo tempo ao mundo visível e ao invisível, e contudo como pessoa apenas a um. Para ele permanecia apenas uma questão de prova por factos; e como lhe parecia que tais faltavam, ele confiava no futuro nas palavras já citadas: 'Será doravante porém provado, não sei onde nem quando, que a alma humana mesmo nesta vida está em associação indissolúvel com todas as naturezas imateriais do mundo dos espíritos, que reciprocamente age sobre elas e delas recebe impressões, das quais, contudo, não está como homem consciente enquanto tudo vai bem.' Do que se pode inferir que linguagem Kant teria usado se tivesse tido a oportunidade de observar mesmo apenas os fenómenos do sonambulismo.

Não oculto de mim mesmo que no antecedente apenas a pista mais geral de um esquema das coisas é dada, e que as ideias fundamentais requerem posterior desenvolvimento para induzir a convicção do leitor. Não tenciono recusar este dever, mas devo aqui confinar-me a uma observação conclusiva, cuja consideração pelo cético parece muito de recomendar. A nossa presente ciência reconhece cada um isoladamente dos fatores dos quais resulta a conceção espiritual do mundo aqui intentada, a qual é simplesmente uma síntese da teoria da cognição e do Darwinismo.

Se, isto é, a teoria da cognição for verdadeira — digamos como é representada por Wundt nos seus 'Contribuição para a Teoria da Perceção Sensorial' (Leipzig, 1862) —, então há um mundo transcendental; se o Darwinismo, ou, para falar em geral, a teoria da Evolução for verdadeira, então para cada estágio de organização há uma linha de fronteira diferente entre o real e o transcendental; então é apenas uma questão de tempo quando a linha divisória existente para um estágio particular de organização for empurrada ainda mais para trás; então é para nós homens também apenas uma questão de tempo quando evidência sensível for obtida para o que é para nós no presente ainda suprassensível. Adicione-se o reconhecimento de estados anormais da consciência humana, nos quais já as leis do mundo transcendental reluzem através, então temos todos os suportes necessários para esta conceção espiritualista. Mas se a ciência já

reconheceu cada item particular, sobre que fundamento poderia ela ainda negligenciar a adição, e objetar à soma completa?

6
Ética

Qual é o fim da nossa existência terrestre? A resposta a esta questão é tornada relativamente fácil na doutrina monista da alma, e não é abandonada à especulação arbitrária. Pois a partir do passado sabemos que o aspeto da cabeça de Jano humana que está virado para o futuro individual olha na mesma direção para a qual o progresso biológico também tende. As disposições para faculdades transcendentais que são mostradas em estados de êxtase são ao mesmo tempo antecipações da nossa existência transcendental, e germes de desenvolvimento do homem biológico do futuro; estas disposições dependem de influências de coisas naturais que jazem abaixo do limiar da sensibilidade, e para as quais precisamente por isso não há órgão de perceção sensorial.

Sem tais influências abaixo do limiar o processo biológico não seria dirigido, e poderia também nunca sequer chegar a começos orgânicos; com tais influências inconscientes, por outro lado, uma direção definida é também transmitida ao processo biológico: ele tem de converter influências abaixo do limiar em sentimentos acima dele, o que é equivalente a uma adaptação constantemente progressiva. Primeiro o organismo material está sujeito por natureza às influências mais brutas do mundo externo, e a estas o nosso aparelho cognitivo adaptou-se a si mesmo, de modo que assim são precisamente as influências mais finas da natureza que estão acessíveis na verdade ao inconsciente, o Sujeito transcendental, mas ainda não eliciaram nenhum órgão biológico de adaptação pelo qual a nossa consciência sensorial pudesse ser estendida a esta secção transcendental do mundo. Se considerarmos o imenso aumento na perceção da natureza na formação de um órgão adaptado às vibrações de luz do éter — o olho 'solar' de que Plotino* e Goethe falam —, é de supor que um instrumento afinado com influências ainda mais finas deva elevar-nos a um estágio biológico não suspeitado.

Ora dado que o processo biológico é para elevar o inconsciente até ao consciente, para fazer da posse do Sujeito a posse da pessoa, e a sua consumação ideal coincide com a existência transcendental do nosso Sujeito, as faculdades transcendentais deste último, das quais estados de êxtase nos dão pelo menos uma indicação, oferecem a oportunidade única de antecipar no pensamento o progresso biológico também.

Este progresso força a entrada num mundo que na sua espécie é de igual modo material e sujeito à lei, e ao qual como Sujeitos já pertencemos, não como puros espíritos, mas como seres cuja atividade só pode depender de conhecimento transcendental e do uso de forças transcendentais conformes à lei, pois precisamente porque a nossa consciência assim como a nossa consciência de si deixam de sobra um inconsciente, é a divisão do Eu, a duplicação monista, a fórmula explicativa, não só dos nossos sonhos, mas metafisicamente do próprio homem.

Mas agora, se as indicações de faculdades transcendentais, reveladas pelo sonambulismo, são ao mesmo tempo os germes da evolução biológica, o fim biológico da nossa existência coincide para a raça com este fim transcendental para o indivíduo. O processo biológico mostra na sucessão de formas de vida uma exaltação de seres e da sua consciência intelectual e * Plotino: 'Eneadas', i. 6, 9. moral; o fim transcendental da existência terrestre não pode, contudo, ser outro senão a exaltação da nossa individualidade transcendental, a qual é atingida pela herança do Sujeito relativamente à personalidade terrestre, e aos seus alcances terrestres em faculdade e disposições. Ora com isto é dada a transição para a Ética.

Mesmo em sistemas pessimistas a vida é de vantagem transcendental, na medida em que a vontade de viver é impelida à renúncia. O que leva a isto é a exaltação da consciência, a qual segundo Schopenhauer deveria levar o indivíduo, segundo Hartmann a raça, à renúncia. Para a doutrina monista da alma os meios são os mesmos, mas o fim é diferente; pela exaltação intelectual e moral da

pessoa terrestre a individualidade transcendental deveria ser exaltada com ela. Atingimos assim o fim da existência terrestre quando subordinamos os interesses da nossa pessoa aos do Sujeito. Todo o conteúdo da Ética pode ser compreendido nisto, em que a pessoa deveria ser prestável para o Sujeito; cada revolta da pessoa, em seu próprio favor, contra o Sujeito é imoral.

A distração teórica no que respeita ao princípio moral talvez nunca tenha sido tão grande como no presente. Isso é visto com terrível clareza no seu reflexo: distração da nossa moralidade prática, e o matagal espesso do egoísmo terrestre. Ora dado que a Ética é a pedra de toque própria de uma conceção do mundo, os sistemas devem ser julgados pelos seus frutos, porque o verdadeiro e o bom — *consensus boni et veri (consenso do bem e do verdadeiro)* — são tão indivisíveis como o erro e o mal — *consensus mali et falsi (consenso do mal e do falso)* —, e a doutrina monista da alma tem de dar contas de si mesma nisto, em saber se pode estabelecer um princípio moral que seja teoricamente inatacável, e cujo reconhecimento pudesse resultar beneficamente para as nossas relações sociais. 'A medida de valor de uma conceção filosófica', como Hellenbach diz,* 'é ultimamente o princípio moral que procede dela.' E deve ser assim, se o consensus boni et veri é uma verdade.

Quem quer que aprender a posição presente do problema teórico da Ética não pode fazer melhor do que informar-se a partir de Schopenhauer e Hartmann.† Ele verá aí claramente que em relação ao problema ético estamos na presença de uma antinomia que é de longe demasiado pouco enfatizada. Schopenhauer já mostrou que o 'Tu deves' kantiano, o imperativo categórico, repousa sobre uma petitio principii, e não menos claramente tem Hartmann mostrado em geral que nenhum princípio moral autoritário cumpre o seu ofício. Mas, por outro lado, é um facto da nossa consciência que a voz da consciência tem realmente esta forma imperativa. Uma exigência irrefragável da lógica está portanto em contradição com um facto indubitável, e é para a Ética resolver esta contradição.

Ora a possibilidade única desta solução jaz na doutrina monista da alma, na distinção do nosso Sujeito da nossa pessoa terrestre.

Encontramos, de facto, na nossa consciência o imperativo 'tu deves' — uma autoridade estranha oposta à nossa vontade terrestre. Para a doutrina dualista da alma esta autoridade estranha significa Deus. 'Quando dizes, estou sozinho comigo mesmo, habita sempre no teu coração aquele Ser supremo como observador atento e silencioso de todo o bem e de todo o mal; este juiz, que habita na tua alma, é um juiz estrito, um recompensador inflexível.'* Para o materialismo, por outro lado, esta autoridade estranha significa: pensamento costumeiro. Por aí, claro, nada de todo é explicado.

A questão não é sobre se o 'tu deves' surgiu através de pensamento costumeiro, mas se ele é obrigatório. Este é o problema ético, e para este o materialismo não tem resposta; ele não pode provar nenhuma distinção de valor no seio dos nossos atos. A questão não é quanto à existência de uma consciência, mas quanto ao dever de lhe obedecer;† não como o desenvolvimento moral tem procedido, como éticas sociais têm surgido, mas se há uma ética metafísica, se o desenvolvimento moral da humanidade, o qual poderia exatamente tão facilmente ter sido um desenvolvimento falso, é um progresso, e tem o seu fundamento no significado ético do mundo.

'Vorurteile der Menschheit', ii. 238.

† Schopenhauer: 'Ueber das Fundament der Moral'. Hartmann: 'Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins', 53-63.

7
O IMPERATIVO MORAL E O SUJEITO TRANSCENDENTAL

Para a doutrina monista da alma, o imperativo moral vem ultimamente do Sujeito transcendental. Assim a autoridade deixa de ser estranha,* mas como autoridade permanece; e mesmo embora procedendo do nosso próprio Sujeito, ela não deve ainda assim ser pressuposta como petitio principii. Permanece como antes a questão

de saber como tal conflito de duas vontades em nós é possível, e da obrigação de obedecer à vontade transcendental. A existência de um conflito não apresenta dificuldade; a situação de um Sujeito pré-existente, um membro da ordem transcendental das coisas, é tão profundamente diferente da da sua forma fenoménica transitória no mundo do sentido que uma diferença nas direções das vontades deve resultar de si mesma.

Se agora o Sujeito, em razão do seu melhor conhecimento com coisas metafísicas, aparece num mundo de significado moral como a melhor parte de nós na voz da consciência, contudo deve o inverso ser de igual modo possível; o Sujeito também, segundo a sua natureza moral, é um produto de desenvolvimento; não lhe podemos portanto de modo algum atribuir uma santidade de natureza em oposição à natureza não santa da sua forma fenoménica terrestre. Fosse a maior moralidade sempre do lado do Sujeito, e fosse cada revolta da pessoa contra o Sujeito já, como tal, imoral, então não poderia a existência terrestre ter nenhum valor educacional, o Sujeito não poderia ser enriquecido pelos frutos morais desta existência, a forma fenoménica terrestre não o poderia fazer avançar. A nossa consciência moral pode assim erigir-se contra as disposições inatas como a mais elevada, e em cada uma das suas conquistas há um progresso visado numa justa revolta da pessoa contra o Sujeito. De modo que, se a revolta da pessoa contra o Sujeito é no interesse deste último, ela cessa então de ser imoral.

Sujeito e forma fenoménica terrestre não são na doutrina monista da alma de modo algum substâncias radicalmente diferentes, de modo que a moralidade estivesse limitada ao Sujeito, a imoralidade à pessoa, o que precludiria todo o progresso moral na existência terrestre. Antes pode o inverso também ocorrer, e na Santidade especialmente o progresso moral do ser terrestre é o mais intenso — isto é, a sua revolta contra o Sujeito é justificada.

No seu próprio interesse, portanto, o Sujeito transcendental pode em todos os atos de virtude ser subordinado, i.e., a revolta da pessoa contra a natureza congénita pode ser justa; por outro lado, em todos os

casos de pecado a consciência deve ser considerada como a autoridade mais elevada, apenas que deve primeiro ser mostrado como a voz da consciência pode ser proibitiva para nós, e por que razão a revolta contra ela deve em todos os casos ser considerada como imoral.

Primeiro, é claro que a consciência, embora a voz do nosso próprio Sujeito, nos pode aparecer como autoridade estranha apenas no mesmo sentido em que no sonho colocamos a resposta a uma pergunta numa boca estranha. A sede da consciência é no inconsciente; a sua voz deve portanto tomar sempre a forma da divisão dramática, o que é precisamente a razão pela qual ela aparece como uma autoridade estranha. Não há razão para limitar esta forma ao domínio do pensamento; ela deve exatamente tão seguramente ocorrer também no domínio da vontade, e se assim for, então o 'dever' terrestre resolve-se em 'vontade' transcendental, a qual, precisamente porque vem do inconsciente, isto é, pertence ao Sujeito, necessita na consciência sensória de aparecer como um 'dever' ditado por uma autoridade estranha.

A consciência é assim um impulso de vontade vindo da região transcendental, como outros que já reconhecemos. Pelas mesmas leis psicológicas segundo as quais uma memória que ocorre subitamente no sonho é colocada numa boca estranha, e a vontade transcendental dos sonâmbulos se representa nas suas prescrições de saúde como uma injunção do espírito protetor, deve também a vontade moral do Sujeito transcendental tomar para a consciência terrestre a forma de um 'dever'.

A presença aparente desta autoridade estranha apenas falta porque o estado de sonho falta, mas é presumível à priori — embora nenhum sonho desta sorte ocorra à minha memória — que agitações de consciência no sonho e no sonambulismo devem ser representadas como ensinamentos ou comandos vindos de uma boca estranha.

A doutrina monista da alma anula consequentemente a antinomia acima indicada, e com isso o pedra de tropeço de toda a ética, dado que explica o 'dever' imperativo como uma aparência resultante do

dualismo da nossa consciência, da distinção do Sujeito relativamente à pessoa. O 'dever' cessa de ser uma petitio principii, e porque se prova a si mesmo como sendo uma vontade transcendental, não só o caráter alheio da autoridade, mas a própria autoridade é removida. Por outro lado, contudo, por esta via a força motora do 'tu deverias' é não só não diminuída, mas é até pela primeira vez retamente fundamentada. Isto é melhor visto a partir da exaltação aparente da consciência moral no sonambulismo, no qual as tendências da vida de vigília são frequentemente opostas de forma energética por ela.

A doutrina monista da alma proporciona assim um princípio moral cheio de valor, o qual se mantém firme de si mesmo, sem requerer apoiar-se sobre posteriores pressuposições. Este é também o caso, sem dúvida, com o Panteísmo, porque ele também busca a autoridade moral em nós próprios como formas fenoménicas individuais do ser do mundo, resolvendo assim o 'dever' numa vontade metafísica. As consequências transcendentais dos nossos atos, sem as quais a ética em geral não pode ser fundada, são dadas no Panteísmo; mas a força motora moral derivável da unidade do ser do mundo é muito ténue.

A solidariedade com outros seres, em razão da unidade da substância do mundo, pode na verdade ser logicamente demonstrada, mas a convicção lógica não atinge o interesse requerido. A força motora de um princípio moral depende de quão perto de mim está a natureza para cuja redenção sou chamado a cooperar, e da qual a autoridade moral procede — e esta proximidade é a maior possível se um Sujeito transcendental for suposto; depende, além disso, da proximidade do fim a ser atingido pela ação moral, e esta proximidade é também a maior possível quando experiencio já os resultados transcendentais dos meus atos ao descartar a minha forma fenoménica terrestre através da morte. Se, pelo contrário, esta natureza está demasiado longe de nós, como a substância do mundo da nossa pessoa fenoménica, e se o fim é atingido apenas na consumação do processo do mundo, o retardamento deste processo pela minha ação imoral pode significar pouco para mim, especialmente se há uma falha na ponte da memória, ligando a sucessão de existências nas quais eu

emergirei ainda no processo do mundo.* Por outro lado, estou no mais alto grau interessado em submeter-me ao 'dever' moral se ele é uma vontade do meu próprio Sujeito, brotando da minha própria deliberação transcendental. Portanto, este motivo moral atinge validade já no seio da existência terrestre, no sonambulismo, e isso muito mais energeticamente do que na vigília.

Uma substância do mundo inconsciente, dividindo-se a si mesma em milhares de milhões de indivíduos no espaço e no tempo, nem pode, como inconsciente, encontrar os meios para a sua redenção, nem com a mudança constante de consciência pode a redenção ser especialmente desejável para ela. A condição positiva da substância do mundo, enquanto é inconsciente, é completamente equivalente à condição negativa do não-ser a qual há de ser atingida, como uma dor abaixo do limiar da sensibilidade é equivalente ao estado sem dor. Mas atribuindo à substância do mundo uma consciência antes da separação, ou juntamente com ela, permanecem ainda assim não afetados por isso os indivíduos espacial e temporalmente divididos, sobre os quais é imposta a cooperação na obra da redenção.

A contemporaneidade do Sujeito transcendental com a pessoa terrestre é assim a fundação não só de todo o misticismo, mas também de toda a Ética, porque só então pode o 'dever' moral ser uma vontade transcendental. A Ética com um significado metafísico é ela própria misticismo, e deve ser de modo semelhante fundada. A consciência é natureza transcendental; se pertencesse à alma terrestre, não poderia ser dirigida contra os impulsos desta última; não poderia opor-se às nossas inclinações mais fortes, e sujeitar a alma terrestre, como o sonambulismo sujeita a pessoa ao Sujeito.

Código de Manu.

† [Isto é, seja qual for a natureza da autoridade aparente ou suposta, é a obrigação moral em geral concebível, e como? Na terminologia habitual do assunto, é uma questão não do padrão, mas da sanção. A Teologia é exatamente tão incapaz de fornecer uma sanção verdadeiramente moral como é o materialismo. A conceção

jurídica da obrigação é essencialmente referente a si mesmo, e só pode ser transferida para a Ética por um alargamento da conceção de Si mesmo, quer como sugerido no texto, quer melhor ainda, por uma identificação última no pensamento do Si mesmo com o Universal ou Supremo, pelo que a distinção de vontades é teoricamente anulada, vendo-se que o interesse separado do indivíduo repousa sobre uma falácia — uma solução que é comum à filosofia religiosa indiana e (com uma modificação metafísica) ao misticismo cristão. — Tr.]

‡ [O reaparecimento aqui não é o de uma reencarnação individual, sendo o 'Eu' que há de reaparecer na personalidade terrestre não uma individualidade transcendental, mas o ser ou espírito universal que no panteísmo é o único Sujeito verdadeiro, o qual se refenomenaliza continuamente a si mesmo, e é assim primeiro diferenciado. — Tr.]

Kant, nos seus 'Sonhos de um Visionário', declarou o Misticismo possível, supondo o homem ser um membro ao mesmo tempo do mundo visível e do invisível. É portanto antecipadamente presumível que ele daria a mesma fundação à sua Ética. E de facto na sua 'Metafísica dos Costumes', a resolução do 'tu deves' numa vontade transcendental é expressa com uma clareza que nada deixa a desejar, e a qual era inevitável, dado que Kant na verdade olhava para o homem como um ser pertencente simultaneamente ao mundo inteligível e ao mundo do sentido.

Ele diz: 'E assim imperativos categóricos são possíveis por isso, que a ideia de liberdade me torna um membro de um mundo inteligível, de modo que fosse eu tal sozinho, todos os meus atos seriam em todos os momentos conformes à autonomia da vontade, mas como me considero ao mesmo tempo um membro do mundo do sentido, eles deveriam ser conformes. O "dever" moral é assim a sua própria vontade necessária como membro de um mundo inteligível, e é pensado por ele como "dever" na medida em que ele se considera ao mesmo tempo um membro do mundo do sentido...'*

Ora o princípio moral da doutrina monista da alma está certamente aberto à censura de eudemonismo, na medida em que se

esforça pelo bem do nosso Sujeito; mas este eudemonismo é um eudemonismo transcendental, e a preocupação de toda a Ética é combater o egoísmo terrestre, i.e., fazer avançar o bem dos congéneres. Ora se o interesse transcendental do meu Sujeito coincide com o interesse terrestre coletivo, porque o primeiro é atingido por ação que faz avançar o segundo, então o eudemonismo transcendental, o qual além disso se anexa às conceções teístas e panteístas, não pode ser colocado no mesmo nível do eudemonismo terrestre; pois ao passo que o primeiro poderia transformar a terra num paraíso, o segundo tem frequentemente feito dela um inferno, e fá-lo-á novamente, a menos que a consciência ética seja revivida.

Tudo o que tem sido feito até agora para combater o bestialismo ameaçado na revolução social gira sobre curas sintomáticas, cujo valor relativo não deve ainda assim ser negado; mas uma cura radical só é possível melhorando a humanidade a partir de dentro, e para isto é antes de todas as coisas requisito que lhe restituamos aquilo de que o materialismo a privou: a consciência da sua posição no universo, e com ela a conceção ética do mundo.

Na doutrina monista da alma o homem é produto do seu próprio desenvolvimento; o seu caráter, a sua própria vida e até o seu destino são o seu próprio trabalho. Daqui a responsabilidade moral pelos nossos atos, a qual falha se o nascimento é o início da nossa existência, tendo a vida, o caráter e o destino sido conferidos por causas estranhas. E como a nossa forma fenoménica terrestre é o produto do nosso caráter inteligível, assim também após o despir desta forma fenoménica seremos aquilo que nos fizemos a nós próprios através da existência terrestre, quer tenhamos por aí avançado quer prejudicado o nosso Sujeito. Esta é a justificação transcendental, perante a qual toda a queixa humana de injustiça terrestre é muda.

Na morte seremos participantes na ordem do mundo transcendental; mas não pode ser a nossa tarefa tentar a participação nele aqui, como os místicos de todos os tempos se têm esforçado. Da nossa livre decisão entrámos nesta existência terrestre, e a nossa tarefa nela só pode ser o contínuo progresso moral e intelectual. O

cumprimento desta tarefa, o qual deposita e sublima o precipitado inconsciente de disposições intelectuais e morais, com isso também exalta ou prejudica o herdeiro destas, o Sujeito transcendental desenvolvível.

Determinamos assim pela nossa conduta na terra ao mesmo tempo a constituição da nossa futura forma fenoménica, e nisso jaz a justificação transcendental da palingenesia. Está no nosso próprio poder prolongar ou abreviar o processo desta palingenesia, e determinar a sua constituição próxima, até que sejamos participantes numa ordem de coisas que na morte atingimos transitoriamente e certamente apenas parcialmente. 'Temos', diz Hellenbach, 'apenas de entender pelo Inferno e punição eterna o processo biológico, e pela alegria eterna a emancipação dele, de modo a trazer a doutrina da migração das almas em harmonia com o Cristianismo.'†

Devemos, portanto, trabalhar a existência terrestre em prol do Sujeito transcendental, e isto não acontece se nos retirarmos das suas lutas, ou dobrarmos as nossas mãos sobre o regaço em resignação terrestre. A nossa vontade de viver não tem um motivo terrestre, mas é um querer transcendental do nosso Sujeito; portanto ela está presente, mesmo quando os conteúdos da vida não são correspondentes aos nossos desejos terrestres; esta vontade transcendental do Sujeito é para a pessoa terrestre um 'dever'; portanto há na vida de penitência ascética, e na dos anacoretas indianos e cristãos, como nos suicídios diariamente crescentes entre os povos civilizados, uma má construção, brotando da acentuação da vida aqui, da nossa posição no universo, e da nossa tarefa, uma revolta imoral da pessoa, conhecendo apenas a forma fenoménica terrestre, contra o esforço do Sujeito transcendental pelo nosso verdadeiro bem.

Kant, viii. 88, 89.
† 'Die Vorurteile', etc., ii. 185.

Fechner propôs uma ideia notável, de que a individualidade consciente do homem é pela morte primeiro resolvida na individualidade consciente do globo. Ele justamente exalta esta

conceção, nisto em que 'Nenhuma perspetiva pode oferecer uma justiça natural mais estrita, mais completa, mais inviolável, nenhuma pode responder melhor às palavras de que cada um colherá o que semeou.'* Há, contudo, diferentes objeções a esta ideia. Uma é expressa por Hellenbach: 'Como as células do nosso corpo formam o organismo que tem uma consciência mais elevada, assim pode Fechner conceber o espírito da terra, do qual nós, por assim dizer, formamos as células; mas então é necessário levar a cabo a analogia: saberemos exatamente tanto da existência da alma da terra e da sua consciência como as células sabem de nós.'† Ora, esta justiça transcendental, em razão da qual nós não somos — como na doutrina dualista da alma — recompensados pelas nossas obras, mas como Fechner quer ter — pelas nossas obras anteriores, existe num grau ainda muito mais elevado, e não está exposta à objeção de Hellenbach, se a nossa própria consciência do Sujeito acompanha as consequências dos nossos atos, em vez da consciência do espírito da terra, e se o Sujeito não pode formar outro organismo senão um completamente homogéneo à sua própria natureza, e apenas a expressão externa da sua natureza interior.

Toda a psicologia transcendental, contudo, prova a existência de tal consciência do Sujeito, e essa ao longo e simultaneamente com a consciência sensorial, e especialmente no capítulo sobre a 'Memória', foi além disso encontrado que para esta consciência não há esquecimento, que transportamos assim a consciência dos nossos atos para a existência transcendental. A justiça transcendental está portanto presente num tal grau que podemos falar de uma ordem moral do universo.

Uma outra objeção pode ser levantada à conceção de Fechner. Aparentemente, na verdade, ela simplifica grandemente o problema, porque nela a consciência única é tomada na morte para a consciência do próximo círculo mais elevado da natureza, o qual novamente por seu lado forma um constituinte da consciência divina universal. Por aí a ordem transcendental ou inteligível do mundo coincide com a do sentido. Mas nisso jaz precisamente a dificuldade, em que o sentido é tornado a medida da realidade. Cada mundo é este mundo particular

apenas para a organização particular, e cada mudança de organização muda a imagem do mundo. Devemos assim a partir da teoria da evolução concluir que a barreira entre mundos sensíveis e inteligíveis é uma barreira fluida, e, na verdade, em razão do processo biológico, temporal, e em razão das diferentes mas contemporâneas fases deste processo, também espacial.

À pluralidade de mundos deste lado, dependendo da pluralidade de diferentes formas de organização, deve assim também corresponder uma pluralidade de mundos daquele lado, dado que estes não poderiam ser para todos os seres coincidentes. Nem a morte, portanto, nem, indubitavelmente, o renascimento, podem ter o mesmo significado para cada ser; ambos os acontecimentos transpõem diferentes seres também para diferentes relações. Se a linha de fronteira entre mundos sensíveis e transcendentais é temporal e espacialmente fluida, então não é a mesma fronteira que é ultrapassada por cada ser na morte e no renascimento.

Mas pela mesma razão não podemos opor de tal modo os dois mundos um ao outro, como, com Kant e Schopenhauer, colocar a liberdade no mundo inteligível, e a necessidade no mundo do sentido; antes da fluidez das fronteiras resulta a fluidez também da fronteira entre a necessidade e a liberdade; e se na fase terrestre da nossa vida nos vemos fascinados no reino da necessidade, contudo a nossa vida como um todo deve ser considerada como uma transição gradual da necessidade para a liberdade, na qual gozamos apenas tanta liberdade quanta aquela que ganhámos pelo nosso progresso, e assim merecemos.

Fechner: 'Zend-Avesta', iii. 287. [Não posso reter-me de recomendar aqui uma obra mais tardia e muito menor do mesmo autor, intitulada 'Büchlein vom Leben nach dem Tode', a qual foi excelentemente traduzida para inglês por um amigo alemão de Fechner, o Sr. Hugo Wernecke ('On Life after Death', London, Sampson Low, 188, Fleet Street, 1882). — Tr.]

† 'Vorurteile', ii. 210.

Já as nossas relações terrestres mostram que a liberdade pode ser ou a maior promoção para o desenvolvimento, ou um obstáculo a ele, e um 'presente dos gregos'.

Os sofrimentos da vida, que nos incitam a atos de progresso e amor ao próximo, são também meios para o avanço do Sujeito. Mas eles têm também um fim ainda mais direto; eles têm em si mesmos já aquele poder purificador de que poetas e filósofos pessimistas falam em acordo com o Cristianismo.* Podemos constantemente sustentar o dito de que pelos sofrimentos terrestres a vontade deve ser trazida à renúncia, mas isso refere-se apenas à vontade terrestre, e o Nirvana a ser almejado não é aniquilação, mas a ordem transcendental das coisas, a qual também não é atingida pelo quietismo, mas antes pela atividade inquieta no campo de batalha no qual nós próprios nos colocámos. Nisso jaz o significado metafísico do sofrimento, ao qual o Sujeito nos destina na sua indiferença transcendental relativamente ao destino da sua forma fenoménica terrestre. Portanto, diz o místico Eckhart, 'O corcel mais veloz que vos carrega para a perfeição é o sofrimento';† e no Livro do Eclesiastes, atribuído a Salomão: 'Melhor é a tristeza do que o riso; porque com a tristeza do rosto se torna melhor o coração.'‡

Que a nossa existência terrestre é um mero meio para um fim transcendental, que nenhum valor se lhe anexa por causa de si mesma, é distintamente bastante indicado pela futilidade de todo o nosso esforço terrestre em cada direção, pela inquietação que, insaciavelmente esforçando-se, vê em cada passo atingido apenas o ponto de apoio para um salto ulterior, nunca sendo alcançada uma satisfação duradoura. Distintamente bastante, também, é esta futilidade do motivo terrestre indicada na história, retirando-se de cena cada povo, quando realizou a sua tarefa na civilização.

Aqui, também, na vida histórica como na individual, o resultado objetivo pode parecer uma falha, na medida em que nenhum estado de bem-aventurança, nem mesmo de completude, é encontrado; contudo pela nossa cooperação neste processo um fim transcendental da existência e da história é atingido, pois o Sujeito assim se faz avançar

a si mesmo a uma forma mais elevada da vida fenoménica e torna-se capaz dela, porque não só a raça e a sua cultura, mas também o próprio princípio organizador são aperfeiçoados.

Precisamente porque este trabalho há de ser sempre levado mais longe, ele não leva a nenhum repouso terrestre. E este pensamento não permite nenhum lamento sobre as desilusões da vida do indivíduo e das nações.

Schopenhauer: 'Die Welt als Wille und Vorstellung', ii. c. 48.
† Eckhart: 'Werke', i. 492.
‡ Ecl. vii. 3.

Apenas uma coisa vemos realmente atingida pela nossa existência terrestre: a exaltação da individualidade. Esta sozinha, portanto, em razão das suas consequências transcendentais, pode ser o fim da existência,* e aqui na verdade o fim individual para o Sujeito transcendental coincide com o fim histórico para a raça. Não em si mesma, portanto, deve a vontade de viver ser renunciada, embora na verdade cada estágio de progresso por ela atingido deva ser renunciado, não a favor do nada, mas a favor de um estágio mais elevado, e para que isto possa acontecer nos colocámos neste mundo de sofrimento preponderante.

'Há apenas um erro inato', diz Schopenhauer, 'e esse é o de que existimos para ser felizes.' A vida é algo 'que nos deveria ser desagradável, e do qual nós, como que de um erro, temos de regressar.' Seria mais verdadeiro — como ele diz — 'colocar o fim da vida no nosso infortúnio do que no nosso bem-estar.' Ele diz mesmo abertamente que nós 'temos mais a esperar para a nossa salvação e redenção daquilo que sofremos do que daquilo que fazemos.'†

Se na nossa infatuatividade terrestre esperamos na vida e na história alcançar uma finalidade ideal, e vemos em todas as fases de desenvolvimento apenas uma aproximação a um ponto de repouso terrestre, de modo que assim o fim todo reside nesta extremidade, por outro lado, a perspetiva transcendental ensina-nos que o fim da vida

como da história se cumpre sobre a linha inteira, embora não no sentido terrestre. O fim da vida individual é o mesmo que Hartmann atribui para o processo biológico e para a história: a elevação da consciência intelectual, estética e eticamente. Males terrestres e males morais são os objetos a serem superados por esta elevação da consciência em trabalho contínuo. A nossa geração, a qual enfatiza apenas o terrestre, e perdeu quase todo o pressentimento da sua posição transcendental no universo, está inquietamente perturbada para reprimir males físicos por elevação intelectual da consciência no progresso da ciência natural e dos seus aparelhos.

A unilateralidade deste esforço é, contudo, significada nisto, em que evitando o Cila dos males corremos já o risco de naufragar no Caríbdis do mal. Disto somos urgentemente avisados pelos graves danos sociais do tempo presente. Mas se cada pecado esconde em si mesmo um erro, se cada dano social está enraizado em conceções erróneas da posição do homem no universo, então pode o mal moral, o qual atua neste dano, apenas ser superado por uma tal elevação da consciência que nos esclareça também no sentido transcendental.

Cf. J. H. Fichte: 'Psychologie', i. 119-125.
† 'Welt als Wille', etc., ii. 49.

Mas se o materialismo, conhecendo apenas o progresso intelectual e terrestre, é unilateral, assim também as religiões me inclinam à unilateralidade na direção oposta, dado que ensinam apenas a superação da maldade. Certamente o homem moral encontra-se mais alto do que o intelectual, mas as religiões falham o seu próprio ideal se ignorarem o progresso intelectual. Ele não é servido pregando apenas a moralidade; ela é pregada a ouvidos surdos se a moralidade não for fundamentada; e isso só pode acontecer quando ela é derivada da nossa posição transcendental no cosmos, a qual por seu lado só pode ser percecionada por elevação da consciência. A nossa vocação é assim tanto moral como intelectual; a primeira foi enfatizada na Idade Média, agora a última. Mas só atingiremos uma verdadeira cultura quando reconhecermos ambos os lados como justificados e indivisíveis, e cada um for liberto da sua ênfase exclusiva, isto é,

quando aprendermos a percecionar que a substituição aparente da religião pela ciência é apenas um processo de diferenciação, uma divisão do trabalho.

Há dois caminhos possíveis para explicar o enigma das coisas. Ou se procede do mundo de modo a explicar o homem, ou do homem de modo a explicar o mundo. Até agora, no desenvolvimento das ciências o primeiro caminho tem sido seguido de longe demasiado, em negligência do último. A verdade certamente há de encontrar-se em ambos os caminhos, mas ambos devem ser prosseguidos de modo a estabelecer a sua concordância. Sem disputar que o ponto de partida unilateral, a partir da consideração de coisas objetivas, nos pode levar a ideais de religião, filosofia e arte, não se deve negar que a consideração de coisas objetivas nos carrega facilmente para atalhos.

Assim vemos que precisamente no nosso tempo, não obstante o progresso surpreendente das ciências naturais, o respeito pelo grande problema do mundo tem continuamente diminuído; e contudo apenas sobre o fundamento deste respeito podem a religião, a filosofia e a arte prosperar. Sempre lados mais maravilhosos da natureza sensível nos têm sido revelados, mas a visão do outro lado das coisas nós por aí a tal ponto a perdemos que talvez em nenhum século histórico a indiferença metafísica das massas tenha sido tão grande como agora. A difusão da perspetiva materialista do mundo é apenas outra expressão para esta indiferença metafísica. Cessámos de pensar grandemente do mundo e do homem, e portanto estamos sem conceções grandes e ideais. Se no mundo se vê apenas um monte de químicos e cacos sobre o qual o homem também leva uma existência meramente química, não há lugar para grandes ideias.

O homem moderno, quando vê nos céus à noite
Wie das Uebermass der Sterne
Prächtig uns zu Häupten glüht,

('Como o excesso de estrelas brilha esplêndido sobre as nossas cabeças'), já não é excitado metafisicamente por esta complicação de mundos flamejantes, mas apenas cientificamente; ele vê apenas o

único lado das coisas, a lei da mecânica segundo a qual tudo se move, como no nosso astro ele reconhece apenas leis da física e da química. Ele assemelha-se a alguém em quem a execução de uma sinfonia ocasiona apenas especulações sobre vibrações de ondas atmosféricas.

Perdemos o respeito pela natureza, e em vã vaidade retemos no melhor dos casos o respeito pelos expositores da natureza, como Comte expressou com força suficiente: 'Aujourd'hui pour les esprits familiarisés de bonne heure avec la vraie philosophie astronomique les cieux ne racontent plus d'autre gloire que celle d'Hipparque, de Kepler, de Newton, et de tous ceux qui ont concouru à en établir les lois.'† É apenas notável, e para Comte uma contradição insolúvel, que os heróis intelectuais que ele nomeia não pensavam como ele pensa. Temos assim admiração para com a mente que penetra a natureza, mas já não admiração para com esta própria natureza, da qual contudo a nossa mente é apenas uma parte. E contudo devem a mente e a natureza ser de igual valor, porque apenas tanta mente pode ser aplicada à natureza quanta a que está latente nela mesma, e isso tanto mais se ela se revela segundo leis eternas.

Tão pouco como uma paisagem cessa de ser bonita por ser pintada, porque, como Shakespeare diz, 'A própria arte é natureza',* tão pouco cessa a natureza de merecer o nosso respeito, quando sucedemos em explicá-la. Os trabalhos do génio não degradam a natureza, mas elevam-na, porque o próprio génio é trabalho da natureza. Maior do que Newton aparece o mundo das estrelas que ele explica, e no qual ele está incluído; maior do que Lineu é o maravilhoso mundo vegetal, e mais elevado do que a ciência da psicologia é o seu objeto, o Homem; pois no trabalho intelectual a natureza explica-se a si mesma, como ela apenas se adorna no artista que puramente a exibe.

Portanto cada reconhecimento do génio deveria levar-nos ao reconhecimento da natureza. O que será atingido quando uma vez a ciência tiver realizado toda a sua tarefa? O verdadeiro significado deste mundo, nós próprios incluídos, não será por aí revelado, como a sinfonia não é explicada pelas meras leis da acústica. Depois, como

antes, o mundo carregará em si um ponto de interrogação metafísico; aliás, um mundo inteiramente explicado cientificamente aparecerá então tanto mais claramente como um problema filosófico não resolvido. Portanto na própria ciência, a qual estreitou a verdadeira representação, jaz o corretivo, por meio da sua capacidade para o desenvolvimento, para novamente estender esta representação. Quando uma vez o seu fim for atingido, ela até por aí percecionará claramente que explicou apenas o mundo fenoménico, e é incapaz de entregar qualquer coisa em resposta às perguntas, de onde vimos, para onde vamos, e o que somos.

Assim se os primeiros resultados da ciência natural foram para tirar o nosso respeito pelo problema do mundo, os resultados posteriores serão para novamente o exaltar. E, finalmente, veremos que estávamos enganados ao considerar a natureza como algo profundamente irracional e morto, no qual tudo ocorre segundo leis cegas, sendo a razão pelo contrário algo meramente subjetivo, caraterístico meramente daquele pedaço de natureza a que chamamos homem.

Goethe: 'Der Bräutigam'.
† 'Philosophie Positive', ii. 25.

'Winter's Tale', iv. 3.

A consideração da natureza objetiva não silencia portanto a nossa consciência e necessidade metafísicas; antes é a natureza um objeto altamente adequado para produzir em nós aquela ânsia faústica pelo conhecimento que não pode repousar no mero descobrimento da conformidade dos fenómenos à lei. Portanto também não pode esta urgência faústica ser colocada em nós como uma contradição interior; ela deve ser destinada a trabalhar-se a si mesma; não pode ser condenada ao desapontamento, e se permanece insatisfeita nesta vida, há nela uma garantia de persistência transcendental; ela não pode estar aí subjetivamente sem um objeto correspondendo-lhe objetivamente, e podemos tão seguramente inferir desta urgência faústica um mundo

metafísico como à priori a partir da tromba de inseto anormalmente alongada um cálice correspondente nas flores.

Mas se a perspetiva objetiva pode na verdade conduzir-nos à metafísica e à ética, contudo atingimos o fim mais rapidamente mudando o ponto de partida filosófico, e se, procedendo a partir do homem, formos dele para a explicação do mundo. Segundo a nossa conceção do homem o mundo aparecerá então numa luz particular; uma conceção do mundo resultará se considerarmos o homem apenas segundo a sua natureza sensível, outra se preferencialmente enfatizarmos as suas propriedades místicas, como neste livro. Mas isso é apenas prosseguir a tarefa cuja fundação foi lançada por Kant.

Ele deu-nos a perceção, não novamente a ser perdida, de que devemos criticar a razão, antes de criticarmos o mundo. Mas se procedemos a partir do homem de modo a explicar o mundo, deve ser o homem todo; quanto mais profundamente o explorarmos, tanto mais profundo também nos parecerá o significado do mundo; e se no sonambulismo, como a forma fundamental de todo o misticismo, encontramos um núcleo transcendental do nosso ser, então penetraremos também na ordem transcendental das coisas.

Se assim, suplementando o problema da cognição externa, nos aplicarmos diligentemente à cognição de si mesmo, este é o caminho mais curto para reviver a nossa exigência por metafísica, sem a qual nenhuma religião, nenhuma filosofia, nenhuma verdadeira arte é pensável.* E mais forte do que nunca deve esta exigência reviver, se aplicarmos os métodos seguros das ciências da cognição à cognição de si mesmo do núcleo místico do nosso ser, sem por aí perder de vista a natureza objetiva. Mas cada geração que for ao mesmo tempo justa a ambos os problemas terá encontrado a transição da mera civilização para a verdadeira cultura, e encontrar-se-á naquela disposição que o imortal Kant denotou quando disse: 'Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequente e mais persistentemente a reflexão se ocupa com elas: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim.'*

['Atrás do reproche de ateísmo, em si mesmo absurdo, e na sua maioria malicioso', diz Schopenhauer, 'jaz, como o seu significado e verdade interiores, o qual lhe dá força, a obscura conceção de um tal sistema absoluto de física sem metafísica. Certamente tal sistema seria necessariamente destrutivo da ética; e enquanto o Teísmo tem sido falsamente tido como inseparável da moralidade, isto é realmente verdadeiro apenas da metafísica em geral, i.e., do conhecimento de que a ordem da natureza não é a única e absoluta ordem das coisas. Portanto podemos estabelecer isto como o Credo necessário de todos os homens justos e bons: "Acredito na metafísica."' — 'The World as Will and Idea', vol. ii., p. 380 (trad. de Haldane e Kemp). — Tr.]

'Kritik der praktischen Vernunft', Beschluss.